

حوار الشرق والغرب

الرشدية اللاتينية في إيطاليا

دكتور عصام عبد الله

دار مصر المحروسة

الرشدية اللاتينية فى إيطاليا

الكتـــــاب : الرشدية اللاتينية في إيطاليا
المؤلـــــف : دكتور عصام عبدالله
الطبعـــة الأولى : القاهرة ٢٠٠٧
الناشـــر : دار مصر المحروسة
المدير العـــام : خالد زغلول
مدير النشر والتوزيع : يحيى إسماعيل
الغـــلاف : علاء قابيل
المراجعـــة اللغوية : أحمد سعيد
الإخـــراج الفنى : طارق يحيى
رقم الإيداع بدار الكتب : ٢٤٨٧ / ٢٠٠٧

١٢ شارع قولة إمتداد محمد محمود . عابدين . القاهرة
تليفون . فاكس: ٣٩٦٠٥٠٠
www.darmisrelmahrosa.com
e_mail: darmisrelmahrosa@.com

حوار الشرق والغرب

الرشدية اللاتينية فى إيطاليا

دكتور عصام عبدالله

٢٠٠٧

إهداء

إلى المثل الأعلى

نهر العطاء

المفكر والكاتب

الأستاذ على الشلقانى المحامى

تقديم

«والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»

«ابن رشد»

«عندما كنت فى بادوا هذه الجامعة ذائعة الصيت فى كل إيطاليا، فإن اسم وسلطان» - ابن رشد - كانا الأكثر تقديراً فالكل كان موافقا هذا المبدع العربى، واعتبروا آرائه نوعا من الوحى الإلهى، وكان الأكثر شهرة من الجميع بسبب موقفه من - وحدة العقول - بحيث إن من كان يفكر على العكس من ذلك لم يكن جديرا باسم المشائى أو الفيلسوف.

«كونتاريني»

هذا الكتاب ليس استجابة لحدث أو أحداث طارئة، وإنما هو استجابة لهمٍّ مزمن، ومُقيم يتعلق بعلاقتنا بالغرب أو بالأحرى بـ «الآخر» الذى يقطننا إذ لا توجد «هوية» عمياء تقوم فى غياب الآخر.

وهو يسعى إلي البحث عن بعض الاسئلة التي أسقطت عمدا ربما بفعل فاعل من جدلية العلاقة التاريخية بالغرب وأهمها : كيف أستطاع الخطاب الفلسفى الرشدى بمضامينه الإنسانية والعالمية التسرب، والتغلغل فى التحصينات الأوروبية للقرون الوسطى التى سممتها أجواء الحروب الصليبية والعداء الشديد لكل ماهو عربى وإسلامى...

كيف نجح الفيلسوف العربى أن ينال احترام العقول فى أوروبا من خلال «الرشدية اللاتينية» ويصبح نصيرا للكنيسة الكاثوليكية فى وجه الإلحاد بل وصمام الأمان للعقيدة المسيحية؟! كيف استطاعت فلسفته أن تقلب موازين القوي

الفكرية فى العالم وأن تصبح نقطة التحول الفاصلة فى الفكر الحديث.

إن عالم اليوم فى كثير من الأوجه بالغ العنف والتعصب فى تناقضه، وروح ابن رشد بحيث إننا بما نحس به من حاجة ماسة إلى كلمة منقذة أو فكرة مخلصة منجية قد اضطررنا إلى أن نلتفت بأبصارنا إلى ابن رشد مرة أخرى، إن لمحياه فى عالم اليوم مظهرا أشد عصرية مما كان له منذ ثمانية قرون أو يزيد وكأنما لديه شئ آخر يريد قوله... فهل لايزال لديه حقا أشياء جديدة يريد الإدلاء بها فى مطلع الألفية الثالثة؟.. أشياء لم نفهما من قبل!.

إن كلماته بالتأكيد هى نفس الكلمات القديمة ولكنها اكتسبت صوتا جديدا.... «والحق لايضاد الحق بل يوافقه ويشهد له» هكذا قال أبو الوليد فى (فصل المقال)... فالحقيقة واحدة وإن اختلفت دروبها، والطرق التى تفضى إليها وهذا التعدد هو أساس حرية الفكر عنده، فالأديان والفلسفات والعلوم دروب مختلفة إلى الحقيقة الواحدة وهى من أروع الأفكار على مر العصور التى تحترم الآخر وتقبله كما هو دون تحفظ.

وانطلاقا من وحدة الحقيقة طالب ابن رشد بالاستفادة من انجازات الفكر بصرف النظر عن كون المفكر وثنيا أو تابعا لدين آخر.

وهذه الفكرة تتكامل وتتداخل مع فكرتين أساسيتين عنده

تجيبان اليوم عن مسائل شائكة، ومشكلات حقيقية أولاهما: «وحدة العقل أو العقول» ومؤداها أن المعرفة تعنى المشاركة فى المعرفة العالمية وحسب «آرنست رينان» فهى تعنى الفكر البشرى ككل بوصفه ناتجا عن قوى عليا وكظاهرة عامة من ظواهر الكون، فالإنسانية واحدة حية دائما ضرورية لذاتها.

«وأنت يا من توجد وتعرف لست من حيث أنت ذاتك إلا سورة رائعة مما هو كونى».

أما الفكرة الثانية فهى تبلور جوهر فلسفة ابن رشد وهى أن العقل لايمكن أن يقوض الايمان فكليهما يعبران عن حقيقة واحدة مما يؤكد أنه لايمكن لأية عبارة أن تستوعب الحقيقة أوتمتلكها بل إن الحقيقة هى التى تملكنا جميعا.

هذا من جهة، من جهة أخرى فقد كان ابن رشد يؤمن بالتعدد، والتنوع، وفى الوقت نفسه يدرك أن وراء كل حقيقتين متعارضتين فى الظاهر تكمن «وحدة» بين طرفيها جهل متبادل وحدة فى انتظار من يكتشفها ثمّة إذن دعوة إلى البحث وإلى التأمل وإلى صياغة الوحدة التى تتجاوز تنوع طرق التعبير دون أن تلغيها.

وما أحوجنا اليوم، ونحن نبدأ مرحلة تنوير جديدة فى عالمنا العربى أن نطلع على هذه التجربة الثرية التى شكلت واحدة من أهم روافد الحداثة فى الغرب، وإحدى أهم نقاط الالتقاء المضيئة، والمشرفة فى علاقتنا بالغرب، فى التاريخ الحديث صحيح أنه لا ينبغى تقليد التجارب التاريخية بشكل

ساذج وأعمى فندرس كل مرحلة، وكل مفهوم انطلاقا من منظوره هو وبنوع من التبعية الكسولة المنفعلة لا الفاعلة لكن.. ينبغى أيضا أن نكون واقعيين ونعترف بـ «أمرين»: الأول إن الاطلاع على هذه التجارب قد يفيدنا فى استخلاص الدروس والعبر فلا نقع على الأقل فى نفس المأزق والسلبيات.

الأمر الثانى: استحالة الحديث عن هوية عمياء تقوم فى غياب الآخر فليس «الآخر» هو الذى يقابل «الذات» ويعارضها بل إنه قائم فيها وإذا كانت «الذات» فى بعد دائم عن نفسها (حتى تستطيع أن تفهم ذاتها) فليس «الآخر» إلا هذا الابتعاد.

بقى أن أقول إن حظ هذا الكتاب كان قليلا فقد صدر عن مركز زايد للتنسيق والمتابعة بدولة الإمارات العربية المتحدة يونيو ٢٠٠٣ ولكنه لم ير النور وظل حبيس المطابع إذ صدر قرار بإغلاق المركز بعد أيام من صدور الكتاب فكانت هذه الفترة فرصة ثمينة لإعادة النظر فى بعض أطروحات الكتاب فى ضوء الدراسات الرشدية الجديدة.

وليغفر لى القارئ مالابد من مصادفته من نقص أو قصور.

والله من وراء القصد

عصام عبدالله

الرشدية اللاتينية
فى عصر النهضة الأوروبية

لم يلق عصر النهضة الأوروبية « Renaissance» اهتماما كافيا من دارسى الفلسفة فى عالمنا العربى وبالتالى لم تُدرَس الرشدية اللاتينية فى هذا العصر دراسة وافية.

فالدارس لهذا العصر لابد أن يصادف حركات فكرية مهمة ومفكرين كبارا استطاعوا أن يملئوا الفراغ التاريخى الذى تركته العقول العظيمة فى القرون الوسطى، وبالتالى فإن دراسة هذا العصر قد تساعدنا على فهم جذور الحداثة فى الغرب بشكل أعمق، وكذا فهم التواصل والاتصال فى مسار الفكر الفلسفى، الأهم من ذلك الوقوف عند النقطة الفاصلة للتفاعل الحضارى بين الشرق والغرب بين العرب واليهود والأوروبيين، وهى ظاهرة حضارية فريدة يتم تجاهلها عمدا من قبل دعاة الصراع الحضارى، والمروجين لفكرة صدام الثقافات والهويات.

فقد رافقت الرشدية اللاتينية عصر النهضة الأوروبية

وشكلت أهم روافده الأساسية منذ القرن الخامس عشر حيث بدأت النهضة فى ايطاليا أولا ومنها شملت كل أوروبا تقريبا فى القرن السادس عشر، وكانت «بادوا» Padua هى معقل الرشدية اللاتينية فى هذين القرنين.

فمنذ العام ١٤٠٥ باتت جامعة «بادوا» التابعة لجمهورية البندقية المستقلة صاحبة الشوكة إذ كانت تعين الأساتذة وتصرفهم دون تدخل من السلطات الدينية، ومن ثمّ ظلت مركزا من أهم مراكز الحرية الفكرية فى أوروبا.

ويبدو أن إلغاء مجلس شيوخ البندقية (فينسيا) لسلطة ديوان التفتيش وكذا سلطة اليسوعيين قد جعل من البندقية التى تضم وقتئذ: بادوا، وبولونيا، وبافاريا، وفيرارا، وبيزا وسيينا أشبه بجمهورية علمانية تحمى الفلاسفة والمفكرين الأحرار.

كما عمل الرشديون فى «الكوليج دى فرانس» College de France التى كانت تسمى بـ«كلية القارئين الملكيين» Le College des Lecteursroyaux تحت قيادة «فيكو مركاتو» Vicomercate لمحاربة «السوربون» التى كانت تسيطر عليها الكنيسة.

وهناك ذكر للرشدية لدى الفيلسوف «مالبرانش» Malebranche و«ليبنتز» Leibniz فى القرن السابع عشر. بل ان ليبنتز يشير فى كتابه «التيوديسة» Le Teodicee المنشور عام

١٧١٠ إلى وجود الرشديين اللاتين فى ايطاليا، وفرنسا مؤكدا على أن مجمع «لاتران» (١٥١٢-١٤١٨) قد آدان الرشدية اللاتينية التى استمرت حتى القرن السابع عشر[١].

و«النهضة» ترجمة لكلمة Renaissance الفرنسية التى تعنى «البعث» حسب التفسير الشائع، وتستعمل للدلالة على الفترة التى تلت القرون الوسطى، والتى أخذ فيها العالم الأوروبى الحديث شكله.

غير أن الترجمة الحرفية لكلمة Renaissance هى «الميلاد الجديد» أو«الميلاد الثانى» وهى فى تقديرنا ترجمة صحيحة من حيث الدقة اللغوية، والدلالية لأن «البعث» لا يكون إلا للموتى، ولا نظنه يتم إلا فى الآخرة أما الميلاد الجديد فهو ملازم لدورة الأجيال، وحركة المجتمعات.

ومن الصعب اعطاء عصر النهضة تحديدا زمنيا دقيقا فليس لعصر النهضة شهادة ميلاد رسمية إلا فى الكتب وحتى هذه الكتب والمراجع فإنها لا تتفق فيما بينها.

«فالبعض يضع بداية الانقطاع عن القرون الوسطى فى عام (١٣٥٠) تقريبا بينما ينحو البعض الآخر إلى اعتبار أن هذا الانقطاع قد حدث بعد سقوط القسطنطينية على يد الأتراك عام (١٤٥٣) ويميل فريق ثالث إلى تأخيره حتى اكتشاف امريكا عام (١٤٩٣)[٢]».

ولسنا بصدد مناقشة وجهات نظر هؤلاء المؤرخين، ولكننا سنبحث عصر النهضة على أساس أنه حقبة من تاريخ أوروبا تمتد منذ نهاية القرن الرابع عشر، وحتى نهاية القرن السادس عشر تقريبا، ولا يعنى هذا عدم وجود جذور لهذه الحقبة فى القرنيين الثالث عشر، والرابع عشر كما لا يعنى أيضا عدم استمرار بعض خصائصها فى القرنين السابع عشر، والثامن عشر وإنما يعنى فقط أنه فى هذه الفترة بدأت تظهر ملامح عصر النهضة بشكل أكثر وضوحا(٣)».

أما من حيث المكان فإننا سنركز على إيطاليا تحديدا التى احتلت موقع الريادة فى العديد من مجالات الثقافة خاصة الفكر الفلسفى، وكانت مركز الإشعاع الثقافى والتنويرى فى أوروبا، وقبلة المفكرين الأحرار على اختلاف توجهاتهم وانتماءاتهم.

ويمكن العثور على الفكر الفلسفى فى إيطالينا عصر النهضة من خلال ثلاثة تيارات فكرية رئيسية: الحركة الإنسانية Humanism، والفلسفة الأفلاطونية، والفلسفة الأرسطية التى سيحمل لواءها ويطورها الرشيديون فى «بادوا» على وجه التحديد(٤).

ولعل أهم ما يجمع بين هذه التيارات الفكرية الثلاث رغم ما بينها من اختلافات هو ايمانها الشديد بـ«الفردية» -Indi

vidualism فى مقابل جماعية القرون الوسطى، وتلك كانت عبقرية النهضة الخاصة التى تمثلت فى خلق جماعات جديدة على درجة كبيرة من الفردية.

ويبدو أن أكثر هذه الجماعات «فردية» هم المثقفون أصحاب النزعة الإنسانية الذين اتبعوا «بترارك» Petrarque (1304 1374) كدارسين للتراث الإغريقى واللاتينى، وساروا على هديه فى التمرد على آبائهم اللاهوتيين، والمدرسيين فى القرون الوسطى.

وعلى الرغم من ان مصطلح النزعة الإنسانية Humanism (قد يبدو وكأنه يقابل «الألوهية» Divinity أو اللاهوت الذى أحتل مركزا ساميا فى القرون الوسطى إلا إنه يعوزه الوضوح والدقة خاصة وأنه مصطلح له استعمالات فضفاضة جدا على نحو لايتلائم مع البحث العلمى فمن أين جاءت عبارة النزعة الإنسانية ما هو مصدرها وأصلها؟.

برزت النزعة الإنسانية فى روما عام (١٥٠ ق.م) على وجه التقريب، وكانت شعارا لحضارة الإمبراطورية الرومانية وريثة اليونان وقتئذ.

وكانت توضع فى مقابل «النزعة الهمجية» Barbaritar أو التوحش Fertas فكانت تعنى العقل أو الإدراك المثقف أو الثقافة الروحية، وآداب الطباع حسب مفهوم «شيشرون»

«وكانتليان» وقد اتخذ المصطلح دلالة جديدة فى القرون الوسطى، وهو سرعة الزوال، والبؤس مقابل دوام البقاء والخلود.

من هنا ورث عصر النهضة معنى أكثر اتساعا فالنزعة الإنسانية أصبحت تعنى: مكانة الإنسان السامية كما أنها تتضمن قابليته للخطأ، وسهولة انقيادة نحو الإثم، ومن هنا برزت مقولات: المغامرة، والمخاطرة، والحرية مع الإنسانيين.

على هذا يتضح أن النزعة الإنسانية لم تظهر للمرة الأولى فى القرن السادس عشر كما يقول «لامونت» Lamont(٥).

كما أنها ليست وليدة عصر النهضة أصلا، وكل ما فى الأمر أن دعاتها فى فجر النهضة قد ورثوا معنى أكثر آتساعا وحاولوا أن يوظفوا ميراثهم الوثنى المتمثل فى الإغريق والرومان والدينى المتمثل فى عصر الإيمان فى حركة جديدة قوامها الاهتمام بالإنسان محور هذا الكون.

فالتوفيق بين صرامة المسيحية، وأبيقورية القدماء، ورواقيتهم، والجهد المبذول فى هذا التركيب المزدوج يمثل إحدى القسمات الرئيسية للإنسانيين، ومن ثمَّ كانت النزعة الإنسانية أشبه بـ «عباءة تطوى تحتها كل من كانت له نظرة إلى العالم لا هى لاهوتية أساسا ولا هى عقلانية فى المقام الأول(٦).

لكن ما يستوقفنا هو أن ظهور «الإنسانيات» فى عصر النهضة، ورغم أنها مجرد اسم لهذه الدراسات الخاصة كان يتضمن ادعاءاً يكشف عن الهدف التعليمى، والتربوى للإنسانيين إذ أن تهذيب الأعمال الكلاسيكية أو «الإنسانيات» له ما يبرره حيث تعمل على تثقيف وتنمية «نوع الإنسان» المرغوب فيه فى هذا العصر تحديدا نظرا لأن هذه الأعمال تمثل المرتبة الأسمى من إنجاز الإنسانية، ومن ثم يجب أن تكون هى الاهتمام الأساسى لكل شخصية إنسانية.

وهذا هو ما يفسر لنا استخفاف الإنسانيين بدراسة المنطق، والفلسفة الطبيعية ناهيك عن هجومهم العنيف على طرق التعليم، ومناهجه فى القرون الوسطى هذا من ناحية من ناحية أخرى فإن معارضتهم لمنطق القرون الوسطى، والفلسفة الطبيعية لم تكن فى الحقيقة معارضة للكنيسة أو الدين المسيحى فالدارس لهذه الحركة ربما يكتشف العكس، تماما من ذلك فـ «بترارك» كان أكبر مدافع عن الدين ضد إلحاد خصومه الرشديين و«لورنزوفالا» حاول أن يفصل اللاهوت عن الفلسفة الطبيعية الأرسطية، والميتافيزيقية وكلاهما حاول الربط بين الدين، ونوع مختلف من التعليم بواسطة البلاغة أو الدراسات الإنسانية، وهذا الميل الدينى كان قويا بين العديد من الإنسانيين، ووجد قمته فى الحركة الإنسانية المسيحية بزعامة إرازموس تنسه(٧)».

ورغم ان هدف الإنسانيين من الفلسفة كان ثانويا واقتصر بصفة أساسية على مجال الأخلاق، فإن إسهامهم غير المباشر بالنسبة للفلسفة يعد عظيما فقد طوروا أساليب، وأشكال جديدة فى الأدب الفلسفى، وصاغوا ولو بصورة غامضة مسائل جديدة كانت الدعامة الأساسية لمفكرى هذا العصر، وفلاسفته.

ووفروا عددا لا بأس به من النصوص الفلسفية القديمة لم تكن معروفة فى القرون الوسطى، ومن خلال هذه المصادر الجديدة شجعوا الإنتقائية الفلسفية، ومهدوا السبيل لإحياء الفلسفات القديمة بالإضافة إلى فلسفة أرسطو كما ترجموا أفلاطون، وأفلوطين كبديل لأرسطو واهتماماته العلمية أى أنهم تركوا سلطة ليلوذوا بسلطة أخرى، ومن ثمَّ لم يكن الإنسانيين عمالقة فكر بقدر ما كانوا روادا يتحركون وسط مجال غير ممهد(٨).

الفلسفة الأفلاطونية

كانت الفلسفة الأفلاطونية هى المقابل للمدارس الفكرية الأرسطية تلك الفلسفة التى كانت أكثر توافقا مع الإحياء الدينى، وكانت أفضل من جمعت بين القيم التخيلية للدين وقيم الحياة الإنسانية.

وقد اصطبغت المسيحية بشكل كامل بالأفلاطونية من

خلال تعاليم القديس «أوغسطين» التى سيطرت على فكر القرون الوسطى حتى القرن الثالث عشر. واستمرت منذ ذلك الحين جنبا إلى جنب مع فلسفة أرسطو التى عمدت بالمسيحية.

لكن الإنسانيين حاولوا تخليص أفلاطون من أوغسطين فقرأوا أفلاطون ثم الأفلاطونية المُحدَثة، وعندما هاجم «بترارك» المذهب الطبيعى والعقلى للرشديين قارن أفلاطون بأرسطو وانتصر لأفلاطون رغم إنه لم يعرف إلا القليل عن فلسفته، ومن ثم فتح الباب أمام الإنسانيين ليترجموا بعض محاورات أفلاطون.

ويبدو أن استبدال أفلاطون بأرسطو قد عجل به الاحتكاك بالمدرسة البيزنطية الأفلاطونية ففى مجلس «فيرارا» عام ١٤٣٨ الذى وحد توحيدا اسميا بين الكنيستين الشرقية، والغربية ودار نقاش أكد فيه البيزنطيون تفوق أفلاطون على أرسطو وبذل «بليثو» Pletho وهو أفلاطونى يونانى متحمس جهدا كبيرا فى تشجيع النزعة الأفلاطونية فى إيطاليا، وبالمثل فعل «بيساريون» وهو أيضا يونانى أصبح كاردينالا فيما بعد.

وكان «كوزيمو» و«لورنزو ميديتشى» كلاهما مدمنين لأفلاطون، فقد أنشأ كوزيمو «أكاديمية فلورنسا التى خصت

أفلاطون بمعظم اهتمامها ومات كوزيمو وهو يستمع إلى إحدى محاورات أفلاطون[٩]».

وإذا كان «نيقولا دى كوزا» هو أول أفلاطونى فى عصر النهضة فإن الشهرة فى هذا العصر كانت من نصيب «فيتشينو» (١٤٣٣- ١٤٩٩) رائد الأكاديمية الأفلاطونية فى فلورنسا التى أصبحت فى النصف الثانى من القرن الخامس عشر المركز الأهم للتأثير الأفلاطونى فى غرب أوروبا.

كانت أفلاطونية فيتشينو هى نتاج الحركة الإنسانية لكنه كان أكثر من مجرد إنسانى فقد كان مفكرا انجذب إلى أفكار أفلاطون، والأفلاطونية المحدثة، ولذلك لم يكن كغيره من غالبية الإنسانيين معارضا لتعاليم المدارس الفكرية فى القرون الوسطى، وإنما مؤيدا لها بشدة، وكانت مصطلحاته وطريقته فى النقاش بل وأطروحاته المختلفة مستمدة من فلسفة القرون الوسطى.

و«فيتشينو» أول من ترجم أفلاطون وأفلوطين وأحيا المفاهيم الأفلاطونية المحدثة، وخاصة مفهوم «النور الأصلى» الذى خلق العالم، ولايزال يضئ الكون. غير أنه عمد إلى «تأويل» فلسفة أفلوطين بما يجعل حياة الحاضر ذات قيمة ومعنى، وتابعه فى هذا الصدد فلاسفة النهضة إذ اتخذوا من التأويل منهجا، وطرحوا من خلاله أفكارهم الجديدة عن الإنسان، والكون وهذا المنهج يدين به لابن رشد أساسا.

فالحياة فى نظر «فيتشينو» تستنير بفضل نور داخلى أشبه بمصباح مرمرى شفاف، ولكننا لاتصبو مطلقا إلى هذا النور لأن انعكاسه أكثر جمالا منه فالإنعكاس هو الجمال، وعلى ذلك فإن كل ما هو مقدس، وسام وغامض تتكشف لنا أسراره عبر جمال العالم فالجمال هو شاهد النور، وهو أيضا يثبت أن العالم تحكمه قوى رائعة.

ويذهب «فيتشينو» إلى القول بأن صور الكائنات الإلهية التى انبثقت الروح منها إنما تحمل فى ذاتها علل الاشياء الأدنى، وصورها التخطيطية تلك الأشياء التى على الروح الإنسانية أن تعيد خلقها كما لو كانت خاصة بها فتكون الروح مركزا للكل، ومالكة للكل، وبوسعها أن تتحول إلى هذا وأن تنفذ إلى ذاك دون ان تغادر هذا أو ذاك لأنها الرباط الحقيقى للأشياء، ومن ثمَّ فإنه يمكن دعوتها بحق أنها مركز الكون ومحوره.

هذه النظرة الجديدة للإنسان فى عصر النهضة الأوروبية تكتسب دقة أكثر مع فيلسوف آخر وريث التقاليد المدرسية هو «بيكو دى لا ميراندولا» Mirandola (1463 - 1494) الممثل القدير لأكاديمية فلورنسا والذى تلقى تعليمه فى جامعات «بادوا» و«باريس» وكان ملما بالعديد من المصادر الأصلية لفلسفة القرون الوسطى لدى العرب، واليهود.

وقد عنون كتابه الذى يحوى مجمل فلسفته بهذا العنوان المثير: «خطبة فى كرامة الإنسان» Oration on The Dignity of Man الذى يقول فيه: «إن الخالق الأعظم قد أعطى الإنسان مكانة مرموقة كما أعطاه حرية الاختيار، ووضعه فى وسط العالم ليرى كل ما يحيط به من كائنات، ولما كان الإنسان لم يخلق كائنا ملائكيا، ولا كائنا أبديا فإن السبيل أمامه ميسر ليهبط بنفسه إلى درك الحيوانية أو يسمو بنفسه إلى الذروة السماوية فمصيره ومستقبله رهن اختياره الحر(١٠)».

ان التأكيد على أن الإنسان لم يولد كاملا، وعليه أن يسعى نحو الكمال يبلور شعار عصر النهضة وهو: «كن كاملا(١١)».

وهو ما ساهم فى إذكاء روح المغامرة والبحث والإستكشاف فى قلب إنسان هذا العصر كما كان أشبه بالدعوة إلى حرية تقرير المصير الإنسانى.

الفلسفة الأرسطية

نأتى إلى التيار الفكرى الثالث، وهو بيت القصيد فالفلسفة الأرسطية أو «الأرسطية الإنسانية» أو «الإنسانية الطبيعية» أنطلقت أساسا من التقليد التعليمى للجامعات فى القرون الوسطى. هذا التعليم الأرسطى وتركيزه الأساسى على المنطق والمنهج والفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا قد ظهر

فى إيطاليا منذ أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر مع «جان دى جاندون» والرشديين اللاتين، والذى استمر فى إحداث تأثيرات مهمة داخل وخارج الجامعة وقتئذ.

بيد أن هناك اختلافا واضحا بين الطريقة التى فُهم بها أرسطو فى معظم جامعات باريس وإيطاليا ففى باريس كان الفلاسفة الأرسطيون إما لاهوتيين أو طلاب منطق أو فلسفة طبيعية فى كلية الفنون الحرة، وهم الذين كان عليهم أن يدافعوا عن أنفسهم ضد سلطة لاهوتية قوية.

أما الجامعات فى إيطاليا فلم تكن بها لفترة طويلة كليات للاهوت، ومنذ البداية تطورت الأرسطية الإيطالية كإستعداد للطب فضلا عن استعدادها للاهوت، وكان هذا الفكر الفلسفى العلمى الموجه مستمرا دون انقطاع فى عصر النهضة وبلغ ذروته فى القرن السادس عشر.

هكذا نجد أنه خلال عصر النهضة استمر أرسطو فى بعث حياة فكرية قوية فى الجامعات الإيطالية، والتعليم الاحترافى للفلسفة، وظهرت الاتجاهات الإنسانية الجديدة فى أكاديمية فلورنسا على سبيل المثال وسط هذا المناخ الأرسطى بل كان هناك تحالفا ضمنيا بين الأرسطية والنزعة الإنسانية.

فكل من «بومبوناتزى» و«فيتشينو» ركزا الاهتمام على الإنسان ومصيره وكليهما أكد على «الفردية» والقيم الشخصية وبهذا المعنى كان كلاهما «انسانيا». ويكمن الخلاف الأساسى بينهما فى أن إنسانية «فيتشينو» وأترابه فى فلورنسا كانت ذات مسحة مثالية دينية بينما كانت إنسانية بومبوناتزى «طبيعية محضة» ترتكز إلى التقليد الطويل للأرسطية الإيطالية، وتتفق مع روح العلم الطبيعى.

ومثل معظم المدرسين بدءا من «الأكوينى» اعتبر الأرسطيون فى جامعات إيطاليا الفيلسوف العربى «ابن رشد» الدليل الهادى، والمفسر الأوحد لأرسطو لكن على عكس «الأكوينى» كانت لهم دوافع مختلفة بالنسبة للعديد من الموضوعات التى أتبع فيها أرسطو.

هذا الفهم المغاير لأرسطو، والبعيد عن الإيمان المسيحى عرف بـ«Averrosism» أو «الرشدية الإيطالية» وقد صاحبت «الرشدية» دخول أرسطو إلى باريس فى القرن الثالث عشر منذ ان أتهم «سيجر البارابانتى» فى عام ١٢٧٠ وتلميذه «دى داسى» عام ١٢٧٧.

ولأن الكنيسة روضت تماما فى «بادوا» وضمنت «فينسيا» حرية التعليم بعد عام ١٤٠٥ بعد مقاومة عنيفة للأكليروس فلم تكن الجامعات فى إيطاليا معنية بشكل كاف «بالمسيحية»

فكانت سيادة العقل الطبيعى، وإنكار الخلق، والخلود الشخصى، ووحدة العقل مع نتائجها اللاهوتية تدرس فى الجامعات هناك التى كانت معادية لما فوق الطبيعة أكثر من الطبيعة الإيجابية، والإنسانية التى كانت تؤمن بها المدن الشمالية فى إيطاليا القرن الخامس عشر التى نصبت أفلاطون ضد أرسطو، وأصبح الخلود الشخصى هو الراية التى حارب فى ظلها الإنسانيون من أجل مزيد من القيم الفردية، والشخصية مثلما فعل الأفلاطونيون تماما فى فلورنسا التى أعلنت حملة صليبية ضد «بادوا» الطبيعية.

من هنا فإن المتنافسين الفلسفيين العظيمين فى إيطاليا نهاية القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر هما: إنسانية دينية وإنسانية طبيعية حيث انتشرت الفلسفة الأرسطية الطبيعية التى أدت إلى الفصل بين اللاهوت والفلسفة فى نهاية المطاف على العكس تماما مما سعت إليه الفلسفة الأفلاطونية أو الإنسانية المسيحية، وتلك نقطة هامة جدا لفهم الدور المحورى الذى لعبته الرشدية اللاتينية.

جامعة بادوا

تستحق جامعة «بادوا» (Padua Padoue Padova) مكانة كبيرة فى تاريخ الفلسفة حسب تعبير «آرنست رينان» فقد

كانت بؤرة التنوير فى أوروبا كلها كما يؤكد «آرنست بلوخ»[١٢].

ففيها تركزت الرشدية اللاتينية وعمرت رغم سخريات «بترارك» وهجومه الضارى على «ابن رشد»، وبادوا هى جامعة الأساتذة العظام فى أوروبا.

وترتبط الحركة الفكرية فى «بولونيسا» و«فرارا» و«البندقية» (فنيسيا) بجامعة «بادوا» أساسا إذ أن «بولونيا» و«بادوا» لا تؤلفان غير جامعة واحدة، ولو فى التعليم الفلسفى والطبى على الأقل، وكان الأساتذة أنفسهم يترددون على الجامعتين مناوبة نيلا لزيادة رواتبهم. هذا من جهة من جهة أخرى لم تكن «بادوا» غير (حى البندقية اللاتينى) وكان كل من يعلم فى «بادوا» يطبع فى البندقية لذا فإنه يقصد بـ «بادوا» انتشار الفلسفة فى شمال إيطاليا كله[١٣].

ولم يكن «ابن رشد» فى ذلك الوقت لدى المفكرين الأحرار سوى كلمة «سر» ولم يكن من الممكن ابتغاء لقب الفيلسوف البارع ما لم يقسم بـ «ابن رشد»[١٤].

وكانت الرشدية قد صارت دارجة لدى الطبقة الراقية فى البندقية، وأصبح لابد من الافتخار، والتباهى بها لمن يريد أن يعد من المثقفين[١٥]، فالسنين الأخيرة من القرن الخامس عشر هى سنو رياسة ابن رشد فى «بادودا»[١٦].

وقد لخص «كونتارينى» ذلك بقوله: «عندما كنت فى بادوا هذه الجامعة ذائعة الصيت فى كل إيطاليا فإن اسم وسلطان «ابن رشد» كانا الأكثر تقديرا فالكل كان موافقا هذا المبدع العربى، واعتبروا آرائه نوعا من الوحى الإلهى وكان الأكثر شهرة من الجميع بسبب موقفه من «وحدة العقل» بحيث إن من كان يفكر على العكس من ذلك لم يكن جديرا باسم المشائى أو الفيلسوف»[١٧].

فالوضع الذى كانت عليه «باريس» فى القرن الثالث عشر، وأكسفورد فى القرن الرابع عشر أصبحت تحتله «بادوا» فى القرنين الخامس عشر، والسادس عشر إذ كانت المركز الذى تجمعت فيه كل الأفكار من أوروبا، وكانت الأرسطية من خلال الرشدية اللاتينية هى الكيان الحى للأفكار.

ويؤكد «رينان» على أن دراسة الطب فضلا عن الفلسفة هى التى ساعدت على اقامة عهد العرب فى «بادوا» ومن ثمّ فإن «بطرس الآبانوى» من هذه الناحية يعد من المؤسسين للرشدية اللاتينية فى «بادوا»، ومات بطرس حينما كان مجلس التفتيش يبحث فى قضيته، وأنتقم منه المجلس بعد وفاته بتحريق عظامه عقابا له لذا ظل اسمه فى ذاكرة العوام مثقلا بالمكايد الجهنمية والأهوال[١٨]».

ومن المفارقات أيضا أن «توركويمادا» (١٤٢٠ ١٤٩٨)

أشهر رئيس لمحاكم التفتيش فى أسبانيا كان يبرر إحراق مئات «الزنادقة» و«السحرة» على الخازوق (وتعريف الزنادقة والسحرة كان: «كل منشق على الكنيسة الكاثوليكية أو رافض لها فى العقيدة أو السلوك أو المصالح») بقوله: «نحن نحرقك فى الدنيا رحمة بك حتى ننقذك من النار الأبدية فى الآخرة»(١٩).

فقد تأخر تطوير علم الطب حتى القرن الرابع عشر بسبب تحريم الكنيسة القيام بشريح جثة الميت، وأول من تجرأ على تشريح جثة ميت هو طبيب إيطالى فى «بادوا» بإيطاليا، وذلك عام (١٣١٥) ولكنه لم يجرؤ على فتح رأسه، وتشريح دماغه خوفا من ارتكاب الخطيئة القاتلة، والخروج على تعاليم الدين المسيحى أو «المقدسات» لذا كان يضع فوق طاولة التشريح كرسيا لراهب يتلو صلوات من أجل راحة نفس الشخص الذى كان يشرحه، واستمر هذا الوضع حتى عام ١٤٠٥ حين ألغى مجلس شيوخ البندقية سلطة محاكم التفتيش(٢٠)».

ومن أبرز علماء جامعة «بادوا» العالم والفيلسوف «جاليليو جاليلى» الذى آيد نظرية «كوبر نيكوس» القائلة بدوران الأرض حول الشمس وهو ما يتعارض وقتئذ والكنيسة الكاثوليكية التى أكدت ثبات الأرض باعتبارها مركز الكون واعتبرت القول بعكس ذلك «بدعة» و«ضلالة».

فقد أصدر جاليليو كتابه المعنون بـ «حوار حول النظامين الرئيسيين للكون: النظام البطليموسى والنظام الكوبرنيكى» عام ١٦٢٢ وأعلن فى شجاعة: «إن نظرية مركزية الأرض ليست سوى خيالات ملفقة».

وفى العام ١٦٣٢ منع كتابه، وحظر نشره، وأدين جاليليو بالفعل من قبل محاكم التفتيش واستمر هذا المنع حتى عام ١٨٢٢ حيث أعيد نشره على نطاق واسع.

وتكشف مأساة جاليليو عن أمرين غاية فى الأهمية الأمر الأول هو أن جاليليو لم يتعرض للمساءلة والمحاكمة لمجرد قوله بدوران الأرض حول الشمس أو لخروجه على نسق فكرى لعلاقات بنية فلكية مستقرة تتبناها الكنيسة الكاثوليكية وهى «مركزية الأرض» وإنما لأنه أبدع نسقا فلكيا جديدا خلخل البنية الاجتماعية الطبقية السائدة، والمستقرة آنذاك.

وقد عبر «برتولد بريشت» تعبيرا رائعا عن هذه الحقيقة فى المشهد العاشر من مسرحيته (حياة جاليليو) إذ يقول منشد الجوقة فى بعض المقاطع:

لما انتهى الرب القدير من خلق الدنيا

على الشمس نادى وإليها أصدر أمرا

أن ترسل ضوءها حولنا وهى تدور

وهكذا بدأت تدور الكائنات الصغيرة حول الكبيرة

فى السماء كما فى الأرض

فحول البابا يدور الكرادلة

وحول الكرادلة يدور الأساقفة

وحول الأساقفة يدور الأمناء

وحول الأمناء يدور الآباء

وحول الآباء يدور الصناع

وحول الصناع يدور الخدم

وحول الخدم يدور الكلاب والدواجن والشحاذون

هذا أيها السادة الطيبون هو النظام

ولكن ماذا حدث بعد ذلك أيها الناس الطيبون؟

... جاء الدكتور جاليليو

فألقى بعيدا بالكتاب المقدس ثم صوب منظاره

وألقى على الكون العظيم نظرة

وللشمس قال: إبق فى مكانك

سيدير الإله الخالق كل شيء على خلاف ما فعل

آه.. آيتها السيدة: يحول خادمتك ستدورين منذ الآن»[٢١].

الأمر الثانى هو أن جاليليو كان أول من استخدم اللغة العامية الإيطالية فى الكتابة «العلمية» ومعروف أنه يتميز بروعة أسلوبه فقد صدر أكثر من كتاب فى الغرب يشيد ببلاغة جاليليو، وأن اختياره للعامية وتحديه للغة اللاتينية كان سببا من الأسباب الرئيسية فى عدم الرجوع عن إدانته. صدرت إدانة جاليليو عام ١٦٣٣ حين أعلنت محكمة الكرسى المقدس بعد محاكمة استمرت ستة شهور أنه: «يشتبه لآخر درجة فى خروجه عن الدين القويم (الهرطقة) لأنه نادى وآمن بعقيدة كاذبة مخالفة للكتاب المقدس عقيدة مؤداها أن الشمس هى مركز العالم، وأنها تتحرك من الشرق للغرب، وأن الأرض تتحرك وليست مركز العالم».

أضف إلى ذلك أن التحقيقات أثبتت أنه بدلا من أن يكتفى بالدفاع عن مذاهب منحرفة إلى هذه الدرجة فقد أراد نشرها على أوسع نطاق ممكن واتبع حيلة تلخصت فى اختياره الكتابة باللغة العامية[٢٢].

فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية تقدس اللغة اللاتينية لغة الدين والعلم فى العصور الوسطى، وكانت تعتبر اللغات

العامية أو الشعبية «لهجات منحطة» وكان أول ما فعله «لوثر» فى عصر النهضة هو ترجمته للكتاب المقدس من اللغة اللاتينية إلى اللغة الألمانية الدراجة وذلك فى عام (١٥٢٢ ١٥٣٠) وكان يعتبر آفضل قاموس فى العالم هو قاموس الأمهات فى البيوت والأطفال فى الشوارع والرجل العادى فى السوق وهو القاموس الذى استفاد منه فى الترجمة والذى أبدع من خلاله «جوته» و«شيللر» و«هلدرلين» من بعده روائع الأدب الألمانى العالمى.

وليس من شك فى أن أهم مظاهر القومية فى عصر النهضة الأوروبية تمثل فى استخدام البلدان الأوروبية للغاتها القومية والشعبية بدلا من لاتينية العصور الوسطى، وكان لهذا الاستخدام أثر بالغ إذ أشرك الجماهير فى قراءة نصوص دينها وفهمها ومناقشتها كما يسر لهم الاطلاع على نصوص «القانون» بعد أن كانت كالتعاويذ لا يفهمها إلا الصفوة.

فقد شعرت جامعة «بادوا» مبكرا - التى كانت تتبع الأصول العلمية - بتأثيرات النبض الإنسانى فى عصر النهضة، ونفس الإحياء التعليمى الذى كان رائجا فى فلورنسا فى النصف الثانى من القرن الخامس عشر.

كان «فيتشينو» يترجم أفلاطون إلى اليونانية، ويحاول أن

يثبت أنه يتحدث اليونانية مباشرة، ويهاجم فى الوقت نفسه «رشدية» بادوا التقليدية، ومفاهيمها عن القضاء والقدر والطبيعة الإنسانية التى قللت من شأن كل ما هو شخصى وفردى بتأكيدها على الخلود الجماعى.

وكرد فعل جابه البادويون هذا التحدى ليس بقبول أفلاطون بديلا عن أرسطو، وإنما بإعادة تنظيم تفكيرهم الطبيعى والعلمى حول تصور أكثر فردية عن الإنسان ومصيره من خلال أرسطو وشارحه الأكبر «ابن رشد» وهو ما دفعهم إلى التخلى عن بعض الأفكار التى لا تتفق وروح العصر من جهة، والبحث عن وسيلة التوفيق بين نظرتهم العقلانية للحقيقة وظروفها البيولوجية من جهة أخرى.

ففى عام ١٤٧٩ طلبت كلية الفنون فى بادوا من مجلس شيوخ البندقية مقعدا جديدا من أجل تعليم أرسطو باللغة اليونانية مباشرة، ووافق المجلس على الطلب المقدم وعين «ليونسيوس توماسيوس» الذى كان يجيد اليونانية من بلدة «إبريس» ليكون أول من يدافع عن أرسطو وأفلاطون من خلال نصوصهما مباشرة وبلغتهما الأصلية(٢٢).

هذا التحول الجديد لا يحدد فقط نهاية عدة عقود من الجهود المبذولة من أجل إعادة اكتشف أرسطو فقط وإنما يحدد أيضا نهاية الميل الطبيعى المحض للرشدية التقليدية

ومن ثمَّ ظهور سمات جديدة للرشدية مغايرة إلى حد ما للخصائص الرشدية التى كانت سائدة فى باريس فى القرن الثالث عشر.

فـ «فيرنياس» وتلميذه «نيفو» اللذان كانا من أشد المدافعين عن هذه الرشدية التقليدية تخليا شيئا فشيئا عن آراء ابن رشد (الجماعية) عن طبيعة الإنسان. (ومنذ ذلك الحين فصاعدا لم يكن حتى «آشيلينى» محامٍ الرشدية الأشهر مستعدا للدفاع عن «وحدة العقول» ومن ثم أصبحت الرشدية التقليدية تعنى فقط) رؤية بدائية للمعرفة وان ظلت مستقلة عن الحل اللاهوتى فى الوقت نفسه(٢٤).

فقد بدأ «بريونى» بترجمة أرسطو وكذا فعل «بيساريون» بينما انحصر اهتمام الرشديين فى الجانب المنطقى من أرسطو الذى قوى بدوره الميول الأفلاطونية للمفسرين الرشديين.

هكذا نجد أن التأثير الأهم للحركة الإنسانية فى «بادوا» تمثل فى إرسال رجال معلمين للمفسرين القدامى، وللنص الإغريقى بشكل مباشر، وهو ما أفرز جماعة جديدة ظهرت فى نهاية القرن الخامس عشر عرف أنصارها بإسم «الإسكندريين» (نسبة للإسكندر الأفروديسى Alexander de Aphrodise القرن الثانى الميلادى) أحد أهم المفسرين

الإغريق لأرسطو والذى نشرت مختارات من كتاباته التى تختص بالطبيعة الإنسانية (باللغة اللاتينية) عام ١٤٨٢.

وقد استشهد بعض الرشديين التقليديين بالإسكندر أيضا ووجدوا أن آراءه مشروحة فى المفسر نفسه والاختلاف الواضح هنا ليس فى اتباع مفسر آخر لكن التفكير باللغة والمفردات اليونانية مباشرة ولد نوعا من الاختلاف فى التفسير، وهو ما أثرى روح النقاش والجدل بين الأرسطيين جميعا إذ سنكتشف أرسطو فعالا من خلال المناقشات التى أثارت العديد من المشاكل المهمة، وكشفت عن بيان جواهرها، ونبهت الأذهان إلى الاهتمامات الإنسانية بصفة خاصة وذلك أهم ما فى الأمر.

خلود النفس

على حين كانت «الطبيعة» و«العالم» فى السابق هما محور اهتمام معظم الرشديين أصبحت «النفس» De Animae حقيقتها ومصيرها هى بؤرة الاهتمام الذى أيقظ الجدل فى إيطاليا كلها فى نهاية القرن الخامس عشر.

بيد أن مشكلة «النفس» الإنسانية لم تكن جديدة تماما على الرشديين فقد كان زعيمهم «سيجر البارابانتى» فى القرن الثالث عشر هو أول من آثارها وهى القضية الأولى (وحدة العقول أو النفوس وما يتبعها من إنكار خلود النفس

الفردية) التى أدينت عام ١٢٧٠ بل إنها حسب «ماندونيه» من أهم من عبر عن جوهر التعليم الرشدى.

لكن إعادة طرح هذه القضية تحديدا هو ما فجر الخلاف والاختلاف بين التيارات الفكرية المتباينة والمتصارعة فى إيطاليا عصر النهضة، فقد كشفت على سبيل المثال أن الرشديين ليسوا جماعة واحدة وإنما مجموعات متنوعة ولا توجد حزمة محددة من الأفكار تلزم أى رشدى بقبولها ومع ذلك فقد ظلوا جميعا أوفياء للمبادئ الرشدية العامة بمعنى ان ثمّة مبادئ عامة انتقلت بوضوح من «ابن رشد» إلى سائر الرشديين على اختلاف توجهاتهم من القرن الثالث عشر وحتى القرن السابع عشر، صحيح أن هذه المبادئ قد دفع بها كما سنرى فى مسارات مختلفة ليست لها علاقة مباشرة بابن رشد لكنها ظلت مع ذلك تُنسب إليه.

ومن المحتمل أن الرشديين قالوا صراحة ما كان ابن رشد يفكر فيه خفيه، ولكنه كامن بلا شك فى مؤلفاته وثمة حجج قوية للتدليل على ذلك. لكن ينبغى مراعاة التفرقة الجذرية التى أقامها ابن رشد بين الفلسفة والدين فكل منهما يشكل طريقا إلى الحقيقة مباينا للآخر وأن الفلسفة فى مرتبة متميزة عنده، ويمكن شرح ذلك من خلال مشكلة «النفس» وخلودها وهى من أعوص المسائل الفلسفية حسب تعبير أبا الوليد فى كتابه «تهافت التهافت».

والواقع ان ابن رشد كان يشعر بخطورة موضوع «النفس» وخطورة تناوله فلسفيا على وجه الخصوص لذا فهو يقول فى كتابه «تهافت التهافت»: «فالكلام فى أمر النفس غامض جدا، وإنما يختص الله به الناس من العلماء الراسخين فى العلم، ولذلك قال سبحانه مجيبا فى هذه المسألة للجمهور.. «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا»[٢٥].

ويبدو أن هذا الشعور كان صادقا لأنه يعلم تمام العلم أن نظرية العقل الأرسطية تتعارض مع العقائد السماوية، وأنها تهدد مشكلة الحياة الأخرى أو البعث.

إن مشكلة العقل، والتفرقة بين الروح، والمادة، وخلود النفس مسائل متشابكة حرص ابن رشد على الفصل بينها ثم حلها، فعارض التأويل المادى الذى ابتدعه «الإسكندر الأفروديسى» وركز جهوده على هدمه بالرغم من أنه كان مسيطرا على الفلسفة الإسلامية فى المغرب العربى فى ذلك الحين.

«ويمكننا القول بأن الرشدية بالرغم من ماديتها بالقياس إلى الأفلاطونية الخالصة تمثل تأويلا روحانيا تماما للفلسفة الأرسطية بالقياس للاتجاه الذى خلفه الإسكندر القائل بـ«فناء النفس». ودليلنا على ذلك ان ابن رشد كان

يعتقد ان كلا من العقل الفعال والعقل السلبى (الهيولانى) جواهر مفارقة موجودة بحكم التعريف خارج كل الشروط المادية ولهذا فهى غير متعددة لأن المادة هى مبدأ التعدد. والخالد عند ابن رشد هو الإنسانية كلها أما الأفراد فمصيرهم الفناء، ومن البديهى ألا يكون للخلود الشخصى أى معنى فى تلك الفلسفة»(٢٦).

يقول ابن رشد: «وأما وضع نفوس من هيولى كثيرة بالعدد فغير معروف من مذهب القوم لأن سبب الكثرة العددية هى المادة عندهم، وسبب الاتفاق فى الكثرة العددية هى الصورة... وإنما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة»(١٧).

ويتول أيضا: «أما زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو وعمرو واحد بالصورة وهى النفس فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد واحدا بالصورة فكان يكون للنفس نفس فإذا مضطر أن تكون نفس زيد ونفس عمرو واحدة بالصورة، والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية أعنى القسمة من قبل المواد فإذا كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن أو كان فيها شئ بهذه الصفة فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد.. والنفس أشبه شئ بالضوء وكما أن الضوء ينقسم بإنقسام الأجسام المضيئة

ثم يتحد عند انتفاء الأجسام كذلك الأمر فى النفس مع الأبدان»[٢٨].

هذا ما أورده ابن رشد فى كتابه «تهافت التهافت» وهو من كتبه التوفيقية فقد كانت معالجة ابن رشد لهذا الموضوع فى كتبه الفلسفية مثل كتاب «النفس» و«تفسير ما بعد الطبيعة» تختلف عن معالجته له فى كتبه التوفيقية مثل «تهافت التهافت» و«مناهج الأدلة» و«فصل المقال» ومع ذلك فهو يؤكد على «وحدة العقل» فى أكثر من موضع فى كتابه «تهافت التهافت».

ومن أجل توضيح ذلك نقول: إن ابن رشد فى كتبه الفلسفية كان يلتزم بالأدلة البرهانية وبما يمليه عليه مجال المعالجة الفلسفية الأرسطية. أما فى كتبه التوفيقية فكان يتحكم فى تفكيره فيها محاولته التوفيق بين آرائه وبين الدين بمعنى أنه كان يحاول ألا يصطدم فى كتبه التوفيقية بالعقيدة فى شكلها البسيط الذى يفهمه العامة فيؤكد أن الأديان كلها تقوم على الحساب والمسؤولية اللذين لا يفهمان إلا إذا قلنا بخلود النفس وبالبعث دون أن يؤكد مع هذا على أنه يؤمن بخلود النفس الفردية.

ونعتقد أنه يمكن معالجة هذا الموضوع من زاوية مختلفة تماما[٢٩] من خلال معرفة رأى ابن رشد الصريح والواضح

فى مسألة «خلود النفس» اعتمادا على تعريفه لماهية النفس. يقول عن النفس فى تلخيص «كتاب النفس»: «إن النفس صورة لجسم طبيعى آلي وذلك انه إذا كان كل جسم مركبا من مادة وصورة وكان الذى بهذه الصفة فى الحيوان هو النفس والبدن وكان ظاهرا من أمر النفس أنها ليست بمادة للجسم الطبيعى فبين أنها صورة»[٣٠].

وواضح من تعريف ابن رشد للنفس أنه تعريف أرسطو لها ويترتب على هذا التعريف أن النفس الفردية وهى صورة للبدن لابد لها وأن تفنى بفنائه.

لكن ابن رشد حاول فى «تهافت التهافت» التخلص من مأزق التعريف الأرسطى للنفس بقوله «إنه يمكن اعتبارها (أى النفس) أشبه بمادة لطيفة أو طاقة تفيض عن الأجرام السماوية وهى تشاركها فى الخلود فلا تخضع للكون ولا للفساد».

وحديث ابن رشد هنا حديث عائم لا يشعر القارئ أنه يعبر عن رأى صاحبه الحقيقى، وإنما يشعره أنه يقدم حلا يحافظ به على عقيدة خلود النفس الفردية، وبالطبع اعتبار النفس ضربا من المادة يجعلها مبدأ للتعدد، ويجيز القول «بخلود النفس الفردية المتعددة»[٣١].

هكذا نجد أن ابن رشد لم يجاهر برأيه صراحة فى

موضوع الخلود فى كتابه «تهافت التهافت» لأن هذا الكتاب لم يوضع للخاصة، وليس من الحكمة فى شئ أن يعالج الجمهور أمورا دقيقة كهذه ينبغى أن تقصر على الفلاسفة.

وليس ثمة طريق أقوم حسب تعبيره للتوفيق بين الفلسفة والدين من أن يفصل أحدهما عن الآخر فصلا تاما فيعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله ولقد أخطا الغزالى فى «تهافت الفلاسفة» كل الخطأ فى هذا الخلط الضار(٣٢).

هذا هو الدرس الرشدى الذى استوعبه الرشديون حتى الثمالة فالتفرقة بين الفلسفة والدين وبين الخاصة والعامة انتقلت إلى الرشديين على اختلافهم من ابن رشد مباشرة فهم يدللون على أن الاعتقاد فى الخلود الفردى مقبول تماما كحقيقة دينية إيمانية كما أنه يساعد الجماهيرعلى تأدية واجباتهم الدينية والخشوع لله والخضوع للسلطات أما فى مجال الفلسفة والتفلسف أو قل عند الخاصة فهو أمر لايمكن البرهنة عليه بالعقل.

وهذا يقودنا إلى قضية أخرى هى ما أطلق عليه نظرية «الحقيقة المزدوجة» فالعبارات الدينية مناقضة للعبارات الفلسفية ومع ذلك فإنها جميعا قضايا حقيقية، وهذا أمر يصعب تصديقه لأن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معا

إذ أن معنى ذلك أن هناك شيئاً يكون صحيحا فى اللاهوت وخطأ فى الفلسفة أو العكس.

بيد أن المعنى الأعمق لهذا النظرية التى تعد إحدى حيل وابتكارات الرشديين وليس ابن رشد هو أن الشئ يمكن أن يكون صحيحا طبقا للإيمان، ولكن لا يمكن البرهنة عليه بالعقل وحده وانه لا يسلم من المعارض العقلى الذى يثبت عكس الشئ ويجعله محتملا كالشئ نفسه.

وخلاصة الأمر أن الرشديين كانوا متفقين مع ابن رشد فى المبادئ الأساسية فقط، وأن هذه المبادئ واردة فى مؤلفات «سيجر البرابانتى» مرورا بـ«جاندون» و«فيرنياس» و«نيفو» و«بومبوناتزى» وحتى «كريمونينى» (١٥٥٠ - ١٦٣١) آخر ممثلى الرشدية اللاتينية فى جامعة «بادوا».

الرشديون وخلود النفس

اتبع الرشديون تقليدا ظل متواصلا بل انقطاع منذ «سيجر البرابانتى» فى القرن الثالث عشر ونقله إلى جامعة «بادوا» فى مطلع القرن الرابع عشر «جان دى جاندون» وهو يقوم على تأويل لأرسطو يتعارض مع تأويل المشائية المسيحية ممثلة فى القديس توما الأكوينى، وفيه يبدو أرسطو نصيرا للمذهب الطبيعى، ونافيا للعناية الإلهية ولخلود النفس «الفردية» وقائلا بنوع من الجبرية المتشددة.

ورغم ما بذله الأكوينى من جهد جبار ليعزو إلى المعلم الأول مذهبا مطابقا جهد الاستطاعة للمبادئ المسيحية فإن رأى أرسطو لايترك مجالا للشك فى هذه الناحية، فالعقل العام غير قابل للفساد، وأنه قابل للانفصال عن البدن، وأما العقل الفردى فهالك ينتهى مع البدن ويفنى بفنائه.

هكذا أدرك ابن رشد رأى أرسطو فالعقل الفعال وحده

هو الخالد، وهذا العقل ليس سوى عقل البشرية العام فالإنسانية وحدها هى الخالدة.

وقد تابع الرشديون رأى المعلم الأول وشارحه الأكبر فرأوا أن المعرفة ليست وظيفة شخصية على الإطلاق إنها الحقيقة التى تعرف ذاتها مرة فى هذا الإنسان ومرة فى إنسان آخر.

غير أن الدوافع التى وقفت وراء هذا الإدراك فى عصر النهضة كانت إلى حد ما جدلية بمعنى أن جزءا كبيرا منها إرتبط بالمناقشات والمجادلات التى أثيرت بشأنها، وقتئذ بين الرشديين والأفلاطونيين.

فقد بدأ الصراع بينهما فى فلورنسا عام ١٤٤٠ بمقال لـ«بليثيو» حمل فيها على أرسطو حملة شعواء وبيت القصيد عنده كما عند بيساريون وأترابه استخدام أفلاطون فى محاربة أرسطو خاصة فى نفيه لخلود النفس من هنا فقط نفهم مغزى كتابات «فيتشينو» الذى ترجم كما ذكرنا قبل قليل. واعتبرت مباحثه الفلسفية تكملة ضرورية للوعظ الدينى الذى وقف عاجزا عن التصدى للرشديين.

يقول «فيتشينو»: «هناك حاجة إلى ديانة فلسفية يطيب للفلاسفة أن يعيروها آذانا صاغية وربما كانت قادرة على انتزاع اقتناعهم، وأن تغييرات قليلة تكفى ليصير الأفلاطونيون مسيحيين»(٣٢).

والمعـروف أن أفـلاطون قـد عُنى بموضـوع «خلود النفس» عناية كبيرة وحاول أن يبرهن عليه برهنة عقلية بل أنه أوقف عليه محاورة مستقلة هى محاورة «فيدون».

ومع ذلك فلم يكن الرشـديون والأفـلاطونيـون مـختلفين على طول الخط، وفى كل الأمـور فـالعـقل الذى يعـرف الحقيقة يجب ان يكون عضوا فى عالم أفلاطونى للحقيقية واحدا مشتركا بين كل البشر فإن هذه الحقيقـة يجب أن تكون باقية حية فى بعض العقول لكن يمكن الوصول إليها إنسانيا فى العقل الإنسانى.

وصاغ الأستاذ الأفلاطونى العظيم «كاجيتان» (ت١٤٦٥) فى القرن الخامس عشر ذلك بقوله: «إن العقل المفكر يولد ويموت فى هذا الفـرد أو ذاك ففى الجنس البشـرى بصفة عامة يكون أبديا»[٣٤].

ولعل ما يمكن ملاحظته هنا هو الشعور الجماعى القوى بوحدة الإنسانية فى معرفة الحقيقة فالمعرفة ليست ملكية فردية ناقصة وإنما هى شيوعية تنتمى لكل البشر.

إن البشـر شيوعيون بالضرورة فى المعـرفة، وهو الأمـر الذى يتفق تماما، وربما كان سببا مع نظرية السيادة الشعبية التى ظهرت فى القرن الرابع عشر مع «مارسيليو» البادوى فى كتابه «حامى السلام». - De Fensor Pacis

وانتقل هذا الاعتقاد إلى القرن الخامس عشر بفضل جهود «فيرنياس» الذى شغل أول كرسى للفلسفة فى «بادوا» فيما بين عامى ١٤٦٨-١٤٩٩ وقد بلغ تأييده لنظرية «وحدة العمل» ما أبهم معه بإفساد إيطاليا كلها بهذا «الضلال الضار» وعلى يدبه تعلم «نيفو» و «آشيليتى» الرشدية الحقة(٣٥).

غير أن الاهتمامات الإنسانية لعصر النهضة اضطرته إلى التخلى عن بعض النظريات والأفكار الرشدية التقليدية وألف كتابا فى عام ١٤٩٩ أيد فيه «حلود النفس» وحذا حذوه تلميذه النجيب «نيفو» فيما بعد.

ورغم ذلك فإن المناخ السائد فى العقد الأخير من القرن الخامس عشر وصفه «كونتارينى» بقوله: «عندما كنت فى بادوا هذه الجامعة ذائعة الصيت فى كل إيطاليا فإن اسم وسلطان «ابن رشد» كانا الأكثر تقديرا فالكل كان موافقا هذا المبدع العربى، واعتبروا آرائه نوعا من الوحى الإلهى وكان الأكثر شهرة من الجميع بسبب موقفه من «وحدة العقل» بحيث إن من كان يفكر على العكس من ذلك لم يكن جديرا باسم المشائى أو الفيلسوف».

وأكد «كونتارينى» على أنه كان مقتنعا برأى أرسطو وابن رشد فى «وحدة العقل» لكن لعدم قدرته على قبول وجهة

النظر هذه فقد مال إلى رأى «الإسكندر الأفروديسى» وفضله على الجميع وأمام الاختيار بين خلود جماعى للروح أو موت ذاتى آثر الانحياز إلى الفردية الإنسانية حتى لو كلفه ذلك الخروج على العقيدة، وتحدى الكنيسة ورجالها .

فقد برز اسم الإسكندر الأفروديسى فى كل المناقشات الرشدية عن طريق اختلافه ومغايرته لابن رشد إذ كان الأفروديسى أرسطيا ذا نزعة طبيعية بيولوجية محضة (للعقل) وهو ما يناقص (لامادية العقل) عند ابن رشد .

بيد أن الذى منع الرشديين من قبول وجهة نظر «الأفروديسى» ليست آرائهم الطبيعية والفلسفية وإنكارهم لخلود النفس الفردية أو الخلود الشخصى كما هو شائع فقد رحبوا بأفكاره ورؤاه لفترة لكن ما أفتقدوه عند الأفروديسى هو، أن الإنسان أرفع قيمة، وشأناً من المادة الخالصة، وأسمى من قيود الجسد الحيوانى، ومن ثم فهو ليس مخلوقا بيولوجيا محضا. فضلا عن النظرة الأفلاطونية للحقيقة التى شعروا بها بعمق، والفكر الجديد الذى استوعبوه من أرسطو عبر ابن رشد .

وعلى الرغم من ذلك فقد افتقدوا جميعا وسيلة التوفيق بين نظرتهم العقلانية للحقيقة وظروفها البيولوجية، ومن هنا فقد داوموا على أفلاطونيتهم إلى أن أهتدوا إلى حل

هذه المعضلة الرشدية فى «بادوا» وهى تبنى نظرية «الحقيقة المزدوجة» أى القول بحقيقتين: حقيقة فلسفية وحقيقة دينية، وهى الحيلة المثلى التى أتبعها معظم المفكرين الأحرار حتى عصر التنوير فى القرن الثامن عشر وما بعده.

وربما تعود هذه النظرية لـ«ترتوليان» Tertullien ومبدأه القائل: «أؤمن لأنها حماقة» Credo Quia Absurdum الذى بموجبه لا يتجاوز «اللاهوت» الطبيعة فقط، وإنما يعارضها ايضا، ولا يتجاوز الفهم فحسب بل يناقضه.

هكذا عاد من جديد المبدأ الذى رفضته الكنيسة ونحاه القديس «توما الأكوينى» جانبا إن نظرية الحقيقة المزدوجة تعارض نظرية الحقيقة الواحدة التى تبنتها الكنيسة فى القرون الوسطى لأن العقل والإيمان لا يتعارضان أبدا كما ذهب الأكوينى «إن المبدأ الأساسى الذى تقوم عليه فلسفته التوفيقية هو أن الفلسفة خادمة للاهوت بمعنى أنه إذا وجدت نتيجة عقلية مخالفة ومتعارضة مع حقيقة من حقائق الوحى فإن تلك الأخيرة هى الحق فمن البديهى أن لا يمكن أن توجد حقيقتان متعارضتان فى آن واحد فلابد أن أحدهما بالضرورة خاطئة»(٣٦).

إن التوفيق الذى فعله الأكوينى، والتمييز بين العقل والإيمان عنده استخدمه الرشديون فى عصر النهضة

لتغليف أفكارهم بحجاب شفاف من الطاعة، والولاء للكنيسة وسمح لهم ذلك بالإفلات من قبضة محاكم التفتيش، والأهم من هذا، وذاك أصبح الرشديون هم أصحاب الفكر القويم من وجهة نظر الكنيسة فى مجابهة الفكر المنحرف للإسكندريين أتباع «الإسكندر الأفروديسى» بل إن من الرشديين خرج منظرو الكنيسة والآباء البطاركة ونتيجة لكل ذلك أصبح اسم «ابن رشد» يعلو فوق كل الأسامى فى إيطاليا عصر النهضة، وصارت المجاهرة بالانتساب لإسم «الشارح الأكبر» ليست فقط وسيلة للتباهى، والتفاخر وإنما أيضا لنيل رضاء الكنيسة.

الأهم من ذلك إن قبول الكنيسة بإبن رشد واعترافها بالشارح الأكبر لأرسطو فى عصر النهضة كان يعنى اعترافا ضمنيا بالتفرقة بين النظامين الفلسفى والدينى وهو من أبرز المبادئ الرشدية المميزة لمعظم الرشديين على اختلاف توجهاتهم، وهو المبدأ الذى تكرس مع مرور الوقت وأسفر عن ظهور الحداثة فى الغرب.

لقد لخص «بيترو بومبوناتزى» أحد أهم فلاسفة عصر النهضة عملية الفصل بين الفلسفة والدين بعبارة بليغة «كما أن الحوت والأسد لا يلتقيان لأن الأول يعيش فى الماء والثانى يعيش فى الصحراء فلا يمكن للفلاسفة وعلماء اللاهوت ان يلتقوا فلكل منهم ميدان مختلف. الطبيعة للفلاسفة والوحى

لعلماء اللاهوت، لذلك يمكن للشئ أن يكون حقيقيا في الفلسفة وخاطئا في علم اللاهوت... أو العكس»(٣٧).

لقد اقتنعت الكنيسة وهي في طور تدهورها بأن الرشديين سواء أكانوا من القائلين بالحقيقة المزدوجة أو من يقولون بأن الخلود لا يمكن إثباته فلسفيا وعقليا رغم أنه ثابت كحقيقة دينية هم أقرب إلى إيديولوجيتها ممن ينكرونه فلسفيا ودينيا «فالرشدية تمثل ضربا من الروحانية إذا قيست بمادية الإسكندريين المحضة».

إن مبادئ ابن رشد صارت آنذاك بمثابة النصيرة للكنيسة على العدو الجديد وهو «الإلحاد» بشتى صوره بعد أن كانت هذه المبادئ يوما ما عدوا للكنيسة! وهكذا تكون المبادئ في كل زمان ومكان تختلف باختلاف العقول التي تتصرف بها والأحوال التي تنشأ فيها.

وكان «نيفو» من الرشديين الكبار في «بادوا» وأحد خصوم «بومبوناتزي» وقت أن كان توماويا «والقسم الأكبر من الفلسفة الرشدية في القرن السادس عشر كان يقوم على رشدية نيفو»(٣٨).

وكان كأستاذه «فيرنياس» يؤمن بالتفرقة بين الفلسفة والدين والخاصة والعامة، وإن تخلى عن نظرية «وحدة العقل» عند ابن رشد، وأظهر تملقا للبابا، فقد تظاهر في

شرحه على كتاب «تهافت التهافت» لابن رشد بإستخدامه تعبيرات مثل: «أما نحن المسيحيين.. أما نحن الكاثوليك» مما جعله من المقربين إلى قلب البابا(٣٩).

أما محامى الرشدية الأشهر فى «بادوا» فهو «آشيلينى» وقد درس الرشدية فى جامعة «بولونيا» (١٥٠٦-١٥٠٨) ثم فى جامعة «بادوا» من عام ١٥٠٨ حتى وفاته عام ١٥٢٠ ولا يوجد فى «بادوا» أشهر من منازعات «آشيلينى» و«بومبوناتزى» وكان الفوز يكتب لآشيلينى فى النظريات الشرعية ولكن الجمهور كان يحكم دائما لبومبوناتزى بتزاحمه على دروسه(٤٠).

ونقطة الخلاف الرئيسية بين بومبوناتزى والرشديين بدءا من فيرنياس ومرورا بنيفو وآشيلينى هى اعتناق بومبوناتزى لرأى الإسكندر وهو الرأى الذى ينكر الخلود تماما، ويناقض رأى ابن رشد وكان النظام السائد فى «بادوا» التى كانت أسبق من غيرها إلى الاستمتاع بحرية الفكر يسمح بتدريس الشروح المختلفة لنظريات أرسطو وهذا هو أساس التقسيم المصطنع للرشديين والإسكندريين فى بادوا(٤١).

ورغم هذا فقد كان بومبوناتزى كما سنرى رشديا من الطراز الأول وما يجعله كذلك وربما بسبب ذلك «منهجه الرشدى» الذى يعارض النظام الفلسفى بالنظام الدينى فإن

بومبوناتزى الفيلسوف لا يعتقد فى «الخلود» أما بومبوناتزى المسيحى فهو يؤمن به مثله مثل الرشديين جميعا.

«ولم يجد أحرار الفكر فى أربعة قرون حيلة أفضل من ذلك للاعتذار عن جرأتهم أمام علماء اللاهوت، والضغط يؤدى إلى الحيلة دائما، ولذا فإنه إذا ما طبق اسم الرشديين على هذه الفئة من المفكرين الساخطين بنعل الضغط الكثيرة العدد فى إيطاليا، والتى كانت تتستر باسم الشارح «ابن رشد» وجب أن يوضع «بومبوناتزى» فى صف الرشديين الأول. ولكن إذا ما قصد «بالرشدى» أحد أنصار المذهب القائل بوحدة العقل كان هذا الوصف من قلة المطابقة لبومبوناتزى»(٤٢).

والواقع إن كثيرا من الرشديين قد تخلوا عن نظرية «وحدة العقل» والقول بـ «الخلود الجماعى» فى عصر النهضة ليس لأسباب دينية وإنما لدوافع إنسانية وفردية وشخصية تتعلق بطبيعة هذا العصر، ومن ثم لجأوا إلى كتاب «تهافت التهافت» لابن رشد الذى قال فيه بنوع من الخلود الفردى حتى لا يصدم العامة فى معتقداتها، ويحرج مركز الفلسفة أمام خصومها.

لقد حاول الرشديون تبرير تراجعهم من خلال ابن رشد نفسه إذ اعتبروه الرأى الأصوب أمام الكنيسة، والرأى

الأنسب المتوافق مع روح عصر النهضة أى أنه كان «تراجعا تكتيكيا» إذا جاز التعبير - مرتبط بظروف المرحلة التاريخية وليس تراجعا استراتيجيا، ويكفى أن نعرف أن محامى الرشدية «آشيلينى» قد قال بوحدة العقل والخلود الجماعى، واعترف بأن مذهب ابن رشد مطابق لمذهب أرسطو فى هذين الأمرين، ولكنه نبذهما معا لمخالفتهما للعقيدة المسيحية الكاثوليكية، ولروح العصر فى الوقت نفسه(٤٣).

ومع نهاية القرن السادس عشر لم تعد «الرشدية اللاتينية» في إيطاليا تمثل مذهبا وإنما منهجا يقوم على أهم مبدأ من مبادئ ابن رشد، وهو التفرقة بين الفلسفة والدين، وتلك نقطة هامة جدا، لأن رجال الدين لم يعارضوا التعليم الرشدى لأرسطو بل أصبح تدريس أرسطو من خلال ابن رشد هو صمام الأمان للعقيدة المسيحية الكاثوليكية.

وكان الكاردينال «بلا فيشينى» يردد دائما: «إن الكنيسة كان يعوزها بعض الأمور فى عقائدها لولا أرسطو ومن ثم كان الجميع على يقين بأن ابن رشد أحسن شارح لأرسطو لذا حظى الفيلسوف العربى على أعظم الألقاب فى هذا القرن»(٤٤).

ومع بداية القرن السابع عشر أصبحت كلمة «رشدى» تدل على شخص درس الشرح الأكبر وأتقنه فكانت ترادف

كلمة «فيلسوف» بالمعنى الاحترافى مثلما كانت كلمة «جالينوس» تدل على كلمة «طبيب» ومهنة الطب.

وخلاصة الأمر أن الرشديين فى عصر النهضة الأوروبية بإيطاليا ظلوا أوفياء لمبدأ أو أكثر من مبادئ ابن رشد وأهمها جميعا الفصل بين الفلسفة والدين أو قل استقلال الفلسفة عن اللاهوت، وبدون هذا البعد لا يمكن فهم حقيقة الدور الذى لعبته الرشدية فى التاريخ الحديث، وكيف كانت نقطة التحول الفاصلة فى الفكر الأوروبى فى الانتقال إلى العصر الحديث وهو ما سيتضح بشكل جلى مع أشهر أعلامها «بيترو بومبوناتزى».

بومبوناتزى

Pomponazzi

يحتل الفيلسوف الإيطالى «بيترو بومبوناتزى» (١٤٦٢-١٥٢٥) المعروف تحت اسم «بومبونا» أو «بومبوناسه» مكانة هامة بين سائر فلاسفة عصر النهضة الأوروبية، ويعد من أقطاب «الحداثة»، و«التنوير» فى الغرب.

فهو أول من أدخل القيم الإنسانية إلى الفلسفة الأرسطية وأعاد توجيه هذه الفلسفة نحو مشاكل وهموم الإنسان فى عصره ودافع عن مفهوم أكثر ذاتية عن الطبيعة الإنسانية.

وأول من استخدم البحث العلمى بمعناه الحديث وليس الشرح أو التعليق على فلسفة أرسطو وآبرز من جادل ونقد معظم التيارات الفكرية السائدة فى عصره على تعددها وتباينها.

وجمع بالفعل بين التقاليد المدرسية، والخصائص الحديثة ولكنه كإبن بار لعصره فقد شارك، وعبر عن روح عصر النهضة فى:

١ـ التركيز على الإنسان ومصيره.

٢ـ النظر إلى الطبيعة الإنسانية كحلقة بين السماء والأرض.

٣ـ تبجيل سلطة القدماء وبالنسبة له «أرسطو».

بيد أن شهرته ترجع من وجهة نظر بعض المؤرخين إلى نضاله ضد «خلود النفس» وما يتبعه من إنكار فكرة الحساب أو الثواب والعقاب فى الدار الآخرة. وحسب «أرنست بلوخ» فقد وجه بومبوناتزى أكبر ضربة لإيديولوجية الكنيسة وهيبتها فى عصر النهضة.

إذ أن سلطان رجال الدين كان يرتكز على اغتصاب سلطة الغيب من مطهر وجحيم ونعيم أى أن سلطانهم يقوم جوهريا على «الخوف» من تعال بعيد ظل يعذب الأوربيين حتى القرن الثامن عشر، ويلقى بظلاله على حياتهم الأرضية(٤٥).

ولأن رجال الدين يملكون وحدهم سلطة مفاتيح الغيب

فقد عد إنكار خلود النفس أهم ضربة جذرية وجهت لهذه السلطة، وأصلها الإلهى وهو الأمر الذى أجبر مجمع لاتزان الدينى على الانعقاد سنة ١٥١٢ ثم سنة ١٥١٨ لإثبات «الخلود» لأول مرة منذ ظهور المسيحية كعقيدة رسمية للكنيسة الكاثوليكية، وتوعد المفكرين له وتعقب بومبوناتزى تحديدا كمنشق عن الديانة المسيحية.

لكن.. رغم أن بومبوناتزى وفقا لهذا الرأى قد بلغ الحدود القصوى للنقد الجذرى، واخترق الجدار المكهرب للعقيدة فإنه «الوحيد» بين سائر المفكرين الأحرار والمصلحين الدينيين والعلماء التقدميين فى عصره الذى لم يتعرض للمكايد الجهنمية لمحاكم التفتيش!.

فلم يحاكم أو يستتاب مثل «جاليليو» ولم يعذب أو ينكل به مثل «كامبانيللا» ولم يحرق حيا مثل «جوردانوبرونو» وإنما ظل يمارس التدريس فى الجامعة ومات فى سلام كعالم محترم ونصبت له التماثيل فى إيطاليا، وهو الأمر الذى يضع العديد من علامات الاستفهام ليس أمام بومبوناتزى فحسب، وإنما أمام التفسيرات والتأويلات التى أعطيت لكتاباته خاصة مقاله «فى خلود النفس» والقصص والروايات التى نسجت حول شخصيته وسيرته علاوة على التصنيفات الفكرية المتعددة التى حاولت جاهدة تسكينه فى عدد من التيارات المتباينة فى عصره.

من هنا سنحاول فى هذه السطور أن نفصل بقدر الإمكان كل ما هو أيديولوجى عن ما هو فلسفى حتى نتبين حقيقة فكره من خلال مؤلفاته أساسا والسياق العام الذى ظهرت فيه الذى قد يلقى الضوء على مسيرته وتطوره الفكرى وأن كنا سنركز بوجه خاص على «نص» مقال «فى خلود النفس» الذى أحدث عاصفة من الجدل بين اللاهوتيين والفلاسفة فى عصره، وأثار العديد من التأويلات المتباينة بين المؤرخين والباحثين لنرى كيف أجاب هذا المقال تحديدا عن الإشكاليات المطروحة فى عصره وأهمها إشكالية «خلود النفس» التى دار حولها الجدل الفلسفى والفكرى كله فى إيطاليا فى النصف الأول من القرن السادس عشر.

حياته ومسيرته الفكرية

ولد بيترو بومبوناتزى Pomponazzi فى ١٦ سبتمبر عام ١٤٦٢ فى «مانتوا» Mantua بإيطاليا ودرس الفلسفة والطب فى جامعة «بادوا» ذائعة الصيت فى عصر النهضة الأوربية وبعد أن حصل على درجته العلمية عام ١٤٨٧ عين أستاذا وقام بتدريس الفلسفة بها على فترات متقطعة من عام ١٤٨٧ حتى عام ١٥٠٩ حيث رحل عنها بعد أن أغلقتها الحرب وأقام فى «فرارا» Ferrara لفترة قصيرة كأستاذ للفلسفة ثم توجه إلى «بولونيا» Bolonia ومارس التدريس فيها

ابتداء من عام ١٥١٢ حتى وفاته فى ١٨ مايو ١٥٢٥ وقد تزوج ثلاث مرات وأنجب ولدين[٤٦].

وكانت الفلسفة الأرسطية وقتئذ هى المهيمنة ـ كما سبق وذكرنا ـ على جامعة «بادوا» Padua فى شمال إيطاليا التى ضمنت حرية التعليم منذ عام ١٤٠٥ بعد مقاومة عنيفة للاكليروس انتهت بترويض الكنيسة تماما[٤٧].

ولأن «بادوا» كانت أسبق من غيرها إلى الاستمتاع بحرية الفكر والتعليم فقد سمحت بتدريس الشروح المختلفة لفلسفة المعلم الأول ووجهات النظر المتباينة حولها فكان الرشديون أتباع الشارح الأكبر ابن رشد والأسكندريون أنصار الشارح الإغريقى الإسكندر الأفروديسى Alexander d`Aphrdise بالإضافة إلى «التوماويين» نسبة إلى القديس توما الأكوينى Thomas Aquinos يمارسون التعليم ويقومون بالتدريس جنبا إلى جنب فى «بادوا» وإن كان الرشديون هم الأكبر عددا وشهرة وسطوة وإثارة للجدل الخصب حول أرسطو وفلسفته أكثر من غيرهم.

وكان النظام التعليمى الأكاديمى السائد آنذاك يشترط تزويد كل أستاذ ينتمى إلى شارح معين لأرسطو بخصم أو مناصرين ذوى وجهات نظر مختلفة يحاضرون فى نفس عدد الأيام والساعات بالتساوى لإتاحة الفرصة كاملة للطلاب

للإطلاع على مختلف الأفكار ووجهات النظر المتباينة والمتناقضة[٤٨].

ودرس «بومبوناتزى» وقت أن كان طالبا على أيدى «فرانشيسكو دى ناردو» أو «دى نيرتون» الأستاذ التوماوى للميتافيزيقا فى «بادوا» كأحد اتباع فلسفة «الآكوينى».

والخلاف بين الأكوينى وابن رشد واتباعه منذ (سيجر البرابانتى) قديم يعود إلى القرن الثالث عشر فى باريس وانتقل إلى «بادوا» فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر إذ أن تأويل المشائية المسيحية لفلسفة أرسطو كان يتعارض مع تأويل الرشديين اللاتين الذى جعل من أرسطو نصيرا للمذهب الطبيعى ونافيا للعناية الإلهية ولخلود الإلهية ولخلود النفس الفردية كما يميل إلى نوع من الجبرية المتشددة.

من هنا ميز «بومبوناتزى» نفسه منذ البداية عن الرشديين فى «بادوا» وزعيمهم وقتئذ كان «فيرنياس» الذى شغل أول مقعد للفلسفة فيما بين عامى ١٤٦٨ ١٤٩٩

وقد بلغ من تأييد فيرنياس لنظرية «وحدة العقول أو النفوس» Monpsychism ما أتهم معه فإفساد إيطاليا كلها بهذا الضلال الضار وعلى يديه تعلم كل من «فراكانشياتو» و«نيفو» و«أشيلينى» الرشدية وأصبحوا رؤساء بالتناوب لها فى «بادوا»[٤٩].

وقد تراجع فيرنياس وتلاميذه عن نظرية «وحدة العقول» واعترفوا بخلود النفس الفردية لأسباب تتعلق بطبيعة عصر النهضة واهتماماته الإنسانية، ونتيجة بجدلهم المستمر مع الفلاطونيين، وليس خوفا من بطش الكنيسة، ومحاكم التفتيش إذ أن منهم كان يخرج «منظرو البابوية» مثل «نيفو» وكان رجال الدين يرحبون بالتعليم الرشدى بل أصبح أرسطو من خلال ابن رشد فى عصر النهضة هو صمام الأمان للعقيدة المسيحية.

ظل بومبوناتزى «توماويا» مخلصا حتى بعد حصوله على درجته العلمية فى عام ١٤٨٧ وتعيينه أستاذا استثنائيا للفلسفة فى «بادوا» وذلك بفضل الروح الحرة السائدة هناك وإن حاضر فى «الفيزياء» أساسا ولم ينشر شيئا من أفكاره الفلسفية حتى ذلك الحين(٥٠).

لكنه فى عام ١٤٥٩ عين أستاذا رسميا للفلسفة فى بادوا وأصبح خصمه هو الرشدى «نيفو» (منظر البابوية فيما بعد) والذى قامت رشدية القرن السادس عشر فى جزء كبير منها على أفكاره واستمر خصما له حتى عام ١٤٩٩ حيث أعتلى بومبوناتزى أكبر مقعد للفلسفة فى بادوا خلفا للشيخ «فيرنياس» الذى توفى فى عام ١٤٩٩ فأصبح خصمه الجديد هو الرشدى الشاب فراكانشياتو الذى لعب دورا مهما فى تحول بومبوناتزى عن كثير من أفكاره التوماوية(٥١).

وفى عـام ١٥٠٦ خلف «آشـيلينى» (مـحـامى الرشـدية الشهير) «فراكانشياتو» كخصم آخر ربما أشد بأسا من سلفه الشـاب ولا توجـد فى بادوا أشـهـر من منازعـات «آشـيلينى» و«بومبـوناتزى» وكـان الفـوز يكتب لآشـيلينى فى النظريات الشرعية ولكن الجمهور كان يحكم لبومبوناتزى بتزاحمه على محاضراته. وقد دعتهما جمعية «كنبرة» فى سنة ١٥٠٩ أى بعد أن أغلقت الحرب جامعة «بادوا» إلى نقل ميدان نزاعها إلى «بولوينا» ودام اصطراعـهـا هناك إلى أن مـات آشيلينى حوالى سنة ١٥٢٠[٥٢].

وكان «آشيلينى زعيما للرشديين ومن أشد أنصار نظرية «وحـدة العـقـول» والخلود الجـمـاعى وأن مـذهب ابن رشـد يطابق مذهب «أرسطو» فى هذين الأمرين ولكنه نبذهما معا فيما بعد «لمخالفتهما للعقيدة المسيحية»[٥٣]. وإن ظل رشديا لتفرقته الحادة بين الفلسفة واللاهوت والأهمية الكبيرة التى علقها على الشرح الكبير.

وفى عام ١٥١٠ بدأ بومـبـوناتزى يحـاضـر فى «فـرارا» فى موضوع «النفس» De animae وأثار لغطا كبـيرا خـاصـا من جانب الرشـديين وقد قـال فى مـقـاله «الدفـاع» أو المرافـعـة Apologia الذى نشر عام ١٥١٨ أنه كان يعرض أفكاره بصراحة وموضوعية حول مسألة «الخلود» De Immortalitate فى «فيرارا»[٥٤].

وفى عام ١٥١١ اختير للمقعد الأول للفلسفة فى «بولونيا»

لحلقة دراسية مدتها أربع سنوات وبسبب اتساع رقعة الحرب لم يستطع السفر إليها إلا فى العام التالى ١٥١٢ وفى عام ١٥١٥ صدق على كرسيه بمرتب كبير جدا قيل أنه «يفوق راتب أى أستاذ آخر للفلسفة فى إيطاليا وقتئذ»(٥٥).

نقطة التحول

كل هؤلاء الخصوم لـ «ليومباناتزى»: «فراكانشياتو» و«نيفو» و«آشيلينى» تلاميذ فيرنياس كانوا (رشديين). وكان لجدله الدائم والساخن معهم خاصة مع منافسة الشاب «فراكانشياتو» أثرا كبيرا على تغيير مساره الفكرى وزعزعة فلسفته التوماوية إذ كان ممثلا لمدرسة العلامة «دى نيرتون» التوماوية وكان يدافع عن وجهة النظر التوماوية لأرسطو ضد كل هؤلاء الرشديين. والأهم من ذلك أن الفوز المتتالى للرشديين فى مناظراتهم الفكرية معه قد هز مكانته «العلمية» وربما «الوظيفية»(٥٦).

فقد استدرجه الرشديون إلى موضوع «علاقة المخلوقات الذكية بالأجرام السماوية وهى مسألة أساسية فى مفهوم الطبيعة الإنسانية حيث أن العقل بالنسبة للرشديين كان أيضا مخلوقا ذكيا ومجاله الصحيح هو الجنس البشرى أى النوع وليس الفرد وقد أقنعوه بـ «A forma in Formans et dan-sesse» أى أنه لا يمكن فصل صورة جوهرية عن مادتها»(٥٧).

ومن شدة اعتزاز بومبوناتزى بنفسه وشعوره بهزيمته الفكرية فى الوقت نفسه ظل يدافع عن توماويته الجريحة عن أن يصبح قريبا مناصرا للرشدية، وهروبا من المأزق سافر إلى فرارا وهناك حاول أن يستعيد توازنه ويعيد ترتيب أفكاره التى أخذت ثوبا جديدا فى «بادوا». لكنه لم يصرح بها إلا فى فرارا ولم يقدمها للنشر إلا عندما نضجت، واكتملت فى بولونيا، وضمنها فى مقالة الشهير الذى دشن عهدا جديدا «فى خلود النفس» De Immortaltate animae عام ١٥١٦ وبهذا المقال أصبح بومبوناتزى يجمع بين التوماوية والرشدية معا وهو ما جعل التوماويين يتبرأون منه ودفع الرشديين إلى تضييق الخناق عليه ليشهر رشديته صراحة، ولم يجد أمامه من مفر أو مهرب سوى أن يضرب كليهما فى الآخر وذلك بتبنى آراء الشارح الإغريقى «الإسكندر الأفروديسى» «Alexander d` Aphrodite» ظاهريا واضعا تصوره هو فى فم الإسكندر الذى كان يناقض فى شرحه لأرسطو خاصة فى مسألة الخلود النفس الفردية كلا من التوماويين والرشديين. وتلك نقطة هامة جدا بالنسبة لموضوعنا وهى موضع خلاف بين الباحثين والمؤرخين والفيصل من وجهة نظرنا هو ما قاله بومبوناتزى نفسه وليس تأويل هذا الباحث أو ذاك أو رأى هذا المؤرخ أو ذاك حتى لو كان من الثقات وسوف نتناول ذلك بعد قليل.

وما يعنينا هنا هو أن بومبوناتزى ظل بانتظام يستخدم القديس توما الأكوينى ضد ابن رشد فى موضوع الوحدة وحدة العقول أو النفوس، ويستخدم ابن رشد ضد انفصالية وخلود النفس الفردية عند الأكوينى بل أنه «وظف طبيعية وأرسطية كل منهما ضد أفلاطونية الآخر»(٥٨).

ومن هنا نستطيع أن نتبين حجم واتساع الجدل الذى فجره هذا المثال تحديدا إذ أحدث عاصفة بين اللاهوتيين والتوماويين والرشديين والأفلاطونيين وعبأ الرأى العام كله ضده بمعنى أنه استطاع أن يوحد كل الاتجاهات الفكرية المتناقضة فى عصره ضده، لذا عد مقال «فى خلود النفس» «لبومبوناتزى» من أشهر وأهم الأعمال الفلسفية فى القرن السادس عشر، والبداية الحقيقية للبحث العلمى بمعناه الحديث إذ أنه مع أن غاية بومبوناتزى لم تكن إلا التنقيب عن رأى أرسطو الصحيح بالنسبة للنفس فقد أعلن منذ البداية أنه سيناقش هذا الموضوع على ضوء العقل الطبيعى وبموضوعية كاملة وباستقلال تام على أية سلطة مهما كانت تم بسط السؤال التالى:

إذا فرضنا أنه ليس لدينا أى وحى إلهى أو تنزيل سماوى فأية فكرة يجب علينا أن نكونها عن الإنسان وعن مكانته فى العالم ثم لا يلبث أن يجد الجواب عند أرسطو نفسه فيما يثبته شراح كتبه. ومن هذا الجواب يقتطع رأيه فى النفس

البشرية فيقرر أنها الصورة الكاملة للبدن وهذا التقرير يقتضى نفئ وجودها مستقلة عنه. أو حسب تعبيره فإنه وفقا «لأرسطو فإن روح الإنسان ميتة بشكل قاطع»[٥٩] إلا أنه عاد فأكد مع ذلك الروح خالدة نسبيا[٦٠].

وتلك هى المعضلة فى مقال بومبوناتزى «فى خلود النفس» إذ أن إثبات الخلود أو نفيه «مسألة متعادلة»[٦١] كما انتهى إليه بحثه وبنص عباراته فما الذى أهاج عليه اللاهوتيين طالما أن النفس أو الروح خالدة نسبيا يبدو أن الأمر الأول هو ما تضمنه المقال من نتائج أخلاقية ودينية حيث أن تأكيد بومبوناتزى الأول بأن الروح وفقا لأرسطو ميتة بشكل قاطع كان يحوى فى ثناياه نتائج خطيرة طالما أن النظر إلى الثواب أو العقاب بعد الموت لم يعد باعثا من بواعث العمل للإنسان الطبيعى. بل على العكس يصرح بومبوناتزى بأن هذه النظرة إلى الحياة الأخرى فى الأخلاق رديئة إذ هى تحول بين الإنسان وبين فعل الخير لذاته أو الفضيلة لذاتها، وهو يقرر بأن الإنسان يجب أن يجد فى حب الخير وبغض الشر مبررا كافيا لسلوكه وتلك هى إحدى نواحى تجديداته وهى الإدراك الواقعى للحياة الإنسانية دون الإذعان لأى مصير غير طبيعى.

أما قوله بأن الخلود «مسألة متعادلة» فهو ما لم تقنع به الكنيسة فى البداية ورأت أنها مجرد حيلة أو حجاب شفاف

يفضح أفكاره أكثر مما يلطفها أو يخفيها وربما كان المناخ السائد آنذاك فى إيطاليا وراء هذا الاقتناع الكنسى وهذا هو الأمر الثانى.

مشكلة الخلود فى عصره

كان موضوع «الخلود» هو المعضلة التى يدور حولها الجدل الفلسفى والفكر كله فى إيطاليا وكان طلاب الجامعات إذا أرادوا تقدير مذهب أستاذ منذ المحاضرة الأولى جهروا بالقول له: «حدثنا عن النفس»[٦٢].

وكانت المناقشات حول «خلود النفس» فى جدول الأعمال ببلاط «يوحنا دى ميدتشى» (١٤٧٥ ١٥٢١) الذى أصبح بابا روما تحت اسم «ليو العاشر» فى الفترة من ١٥١٣ ١٥٢١ واشتهر بحماية العلوم والفنون واختتم حياته بمجمع لاتزان الخامس.

وكان هذا البابا المستنير مولعا بالنقاش حول هذا الموضوع، ولم يفكر فى إحراق المخالفين للديانة المسيحية الكاثوليكية بل كان يجد لذة فى رؤيته دوام النقاش وإمعانا فى المتعة العقلية أو عز إلى الرشدى المؤتمن «نيفو» بتفنيد مزاعم بومبوناتزى والرد عليها فأصدر كتابه «خلود النفس» عام ١٥١٨ أى بعد صدور مقال بومبوناتزى «فى خلود النفس» (١٥١٦) بعامين[٦٣].

أما الطبقة الراقية فى شمال إيطاليا وجميع الوجهاء فى البلاط فكانوا يسخرون ممن يقول بخلود النفس أو الثواب والعقاب فى الدار الآخرة، ولم تكن الأديان عندهم سوى أقاصيص خرافية، والصلوات والقرابين من ابتداع الكهنة والجحيم هو اختراع الأمراء ليسوسوا العامة والدهماء[٦٤].

وباختصار فإن تنامى النزعات الإلحادية فى مطلع القرن السادس عشر خصوصا فى شمال إيطاليا كان ينذر بأخطار وشيكة الحدوث فى ظل سلطة دينية ضعيفة أو شكت أو كادت تنقسم على نفسها بظهور الإصلاح الدينى وفساد البابوات، ونمو القوميات، وظهور القيم الفردية مع البورجوازية البازغة من هنا انتشرت صيحات ريبية[٦٥] ومادية[٦٦] وأبيقورية تنكر الخلود مما أجبر مجمع لاتزان الدينى على الانعقاد عام (١٥١٢) لإنقاذ ما يمكن إنقاذه بل اضطر لإثبات الخلود لأول مرة كعقيدة رسمية للكنيسة الكاثوليكية[٦٧].

أما موقف الرأى العام فى بقية أوربا مما يحدث فى شمال إيطاليا فقد عبر عنه مثل إنجليزى شهير سرى سريان النار فى الهشيم وقتئذ وهو: 'An Englishman Italiante is a devil in carnete' الإنجليزى المتشبه بالإيطالى شيطان متجسد[٦٨].

ويمكن ملاحظة آن كثيرا من الأوغاد فى مسرحيات شكسبير «إيطاليون» وربما كان «ياجو» Iago أبرز مثل ولكن نمة شخص آخر أكثر تمثيلا هو «ياشينو» Iachino فى مسرحية «سيمبلين» Cymbeline الذى يضلل «بريتون» Briton الفاضل أثناء رحلته فى إيطاليا ثم يأتى إلى انجلترا ليمارس خدعه الشريرة على المواطنين السذج! فى ضوء هذا المناخ ينبغى أن تفسر ثورة رجال الكنيسة على مقال بومبوناتزى الذى اعتبر فى توقيت صدوره تحديا لهم ولمجمع لاتزان عام ١٥١٢ وما كان من المجمع إلا العودة إلى الانعقاد فى ١٢ يونية عام ١٥١٨ أى بعد عامين من صدور المقال وأصدر مرسوما جديدا قضى فيه بتعقب بومبوناتزى كمنشق عن العقيدة المسيحية.

فقد أقنع بعض رجال الدين البابا ليو العاشر والقاضى الأول بإحراق المقال وإعلان إنشقاق بومبوناتزى عن العقيدة وأرسلت نسخة بالفعل إلى راعية. الكاردينال «بيمبو» الذى اقنع بومبوناتزى بكتابة مقال آر يبرأ فيه نفسه من تهمة الهرطقة فأصدر مقاله «الدفاع» أو المرافعة Apologia عام ١٥١٨ وأعقبه بمقال ثالث بعنوان «موضوع الدفاع» -Defensor ium عام ١٥١٩ ردا على مزاعم منظر البابوية الرشدى «نيفو» الذى أصدر عام ١٥١٨ دفاعا متكلفا ومبتذلا عن «خلود النفس» بإيعاز من البابا كما ذكرنا من قبل.

ويحتمل أنه نتيجة للهجوم الضارى الذى لاقاه مقال «فى خلود النفس» سواء من اللاهوتيين أو الفلاسفة لم ينشر بومبوناتزى أيا من أعماله فيما عدا بعض القضايا الأرسطية القصيرة فى الفلسفة التى أضافها عندما أعاد طبع كتابه Tractatus Acutissimi فى عام ١٥٢٥ الذى جمع بين مقالاته الثلاثة عن «الخلود».

وبعد أن هدأت الضجة التى أثارها المقال الأول صفحت عنه الكنيسة فى النهاية وأعاد «ريفوماتورى» تعيين بومبوناتزى فى كرسيه لفترة ثمانية سنوات فى بولونيا وبمرتب مضاعف ومما يؤكد على أن توقيت صدور مقال بومبوناتزى «فى خلود النفس» ١٥١٦ فى ظل هذا المناخ المشحون بموضوع الخلود وتنامى النزعات الإلحادية كان وراء سخط رجال الدين إذ اعتبر استفزازا وتحديا لهم ولمراسيمهم المجمعية أكثر مما تضمنه المقال من الناحية الأخلاقية والدينية أن بومبوناتزى فى مقاليه «الدفاع» و «موضوع الدفاع» قد هجر القول بإن «الخلود مسألة متعادلة» وإنما أصبح الخلود مناقضا تماما للمبادئ الطبيعية! كما سنرى ورغم ذلك لم يثر هذا الرأى المباشر والصريح الذى ينكر الخلود تماما أيا من رجال الكنيسة أو اللاهوتيين مما يدل على أن مسألة التعادل التى أوردها فى مقاله الأول ليست هى السبب فى إقناع الكنيسة ببراءته

وبالتالى الصفح عنه لأن المقالين التاليين كانا أخطر وأجرأ من المقال الأول إذ لم تعد مسألة الخلود متعادلة وإنما منافية للعقل وإنما السبب الأساسى هو أن الكنيسة كانت فى طور انحطاطها أما يدها فقد غلت منذ زمن فى «بادوا» تحديدا.

بومبوناتزى والأفلاطونيون

يمثل مقال «فى خلود النفس» لبومبوناتزى ذروة الفسلفة الأرسطية ويشكل المقابل الموضوعى للفسفة الأفلاطونية كما عبر عنها «فيتشينو» Ficino فى عصر النهضة الأوربية.

فقد كان بومبوناتزى مثل منافسه الأفلاطونى همه الأول الإنسان ومصيره ومن ثم عارض معه فكرة الخلود الجماعى للرشديين وبحث عن مفهوم أكثر ذاتية للطبيعة الإنسانية لكن فى حين دافع الأفلاطونيون عن الروح الفردية والذاتية عن طريق تحريرها وجعلها مستقلة عن الطبيعة نجد بومبوناتزى على العكس تماما يجعل الروح ساكنا طبيعيا خاضعا لنظام الكون.

وقد لعبت فكرة الخلود دورا مهما فى الفكر المسيحى الأفلاطونى واستخدم القديس توما الأكوينى بعضا من أهم إبداعاته الجدلية فى التوفيق بينها وبين المفاهيم الأرسطية وفى جدله مع الرشديين اللاتين فى «وحدة العقول أو

النفوس» فى القرن الثالث عشر إذ كان مهتما أساسا بالدفاع عن قيمة الشخصية والتأكيد على الإرادة الإنسانية وأهمية الفعل الأخلاقى لذا أكد على «خلود النفس الفردية».

وعندما جاء «فتشينو» فى عصر النهضة جعل دفاعه العقلى عن الخلود الشخصى الموضوع الرئيسى لفلسفته لكنه كان يجادل فى بيئة فكرية قبلت الكثير من الأفكار الرشدية ومنها الخلود غير الشخصى أو الخلود الجماعى الذى نادى به الرشديون.

ويبدو أن نقد «فتشينو» للرشديين قد تمثل أساسا فى مفهومهم هذا عن الطبيعة الإنسانية الذى قلل كثيرا من شأن كل ما هو شخصى وفردى للإنسان ومن ثم كان مثله مثل «الأكوينى» مدافعا عن الكرامة الإنسانية وقيمة الإنسان الفرد.

أما بومبوناتزى الذى بدأ توماويا ثم تحول تسعين درجة إلى الرشدية نتيجة لمجادلاته مع الرشديين فقد قبل هذه القيم الفردية وكان معارضا للآراء غير الشخصية والجمعية لكنه دافع فى الوقت نفسه عن وجهة النظر الرشدية فى إطار الأفكار الطبيعية والعلمية وتلك هى المفارقة المحيرة التى واجهها: المقابلة بين الإنسانية الدينية الأفلاطونية والإنسانية الطبيعية للرشديين إذ أن المنافسين العظميين فى

إيطاليا القرن السادس عشر هما: الأفلاطونيون والرشديون.

بيد أنه لم يمكن فتشينو بطبيعة الحال يجادل ضد بومبوناتزى تحديدا إذ أن كتابه ظهر بعد ٣٤ عاما لكن فتشينو كان يجادل الرشديين بوجه عام. وأيضا لم يكن «بومبوناتزى» يجادل أساسا ضد «فتشينو» على الرغم من أنه هاجمه فى مقال «الدفاع» Apolgia عام ١٥١٨ وهو أجزأ من المقال الأول «فى خلود النفس» الذى صدر عام ١٥١٦.

لكن تكريس جهدهما معا للقيم الإنسانية والفردية هو ما يجعلهما أبناء بررة لعصر النهضة حيث أن دفاعهما المختلف عن نفس القيم يعد من الأجزاء الرئيسية للصورة العامة للفلسفة فى عصر النهضة الأوربية والتى لم تدرس بعد دراسة متعمقة ناهيك عن سبر أغوار فلسفة كل منهما:

فبالنسبة لـ «فتشينو» فالظاهرة الأساسية لحياة الإنسان هى «الخبرة الباطنية للتأمل» وتتكون هذه الخبرة من الصعود التدريجى للروح نحو الله وتبلغ ذروتها فى الرؤية المباشرة وحب الله. إلا إن هذه الرؤية المباشرة يتم الوصول إليهما فى الأرض من خلال «القلة» أو «الخاصة» التى ستؤمن حتما بوجود حياة أخرى، ومن هذه القلة ستنتقل إلى كل الناس وبدون ذلك تفقد الحياة الإنسانية كل معناها[٧٠].

أما «بومبوناتزى» فهو يبدأ من مفهوم مختلف تماما فهو

ينكر وجود أى استبصار مباشر لشخصية روحية حيث أن كل معارفنا مبنية على «الإحساس». وهدف الحياة الإنسانية هو الفضيلة الأخلاقية التى تتضمن مكافأتها فى ذاتها ويمكن لكل إنسان أن يصل إليها من خلال وجوده الأرضى ومن ثم فليست هناك ضرورة «عقلانية» لخلود الروح هذه(٧١).

رغم أن بومبوناتزى فى مقاله الأول «فى خلود النفس» قد حافظ على هذا المبدأ: الخلود كأداة للإيمان ومن ثم كانت مسألة «الخلود» متعادلة تماما وإن كان لا يمكن تقريرها فى حدود العقل الطبيعى .Intralimites naturales

لكنه فى مقاليه التاليين «الدفاع» و«موضوع الدفاع» هجر بومبوناتزى فكرة التعادل هذه ـ كما سبق وذكرنا ـ بل وأصر على أن هذه الفكرة مضادة تماما لكل المبادئ الطبيعية ويمكن إثبات بطلانها بالتفسير العقلانى.

لكن فى ضوء تأييده الإنفعالى والمتماسك عن الأخلاق الدنيوية (أو الطبيعية) بالإضافة إلى إصراره فى مقاليه الثانى والثالث على أن الخلود مناقض للعقل الطبيعى يظل السؤال المحورى يطرح نفسه للنقاش وهو: ما مدى الجدية التى أخذ بها خلافة بأن الخلود على الرغم من ذلك «حقيقة دينية».

وحتى نعثر على الإجابة المقبولة عن هذا السؤال علينا أن

نعود إلى مؤلفاته الأخرى علها تكشف لنا عن ملامح فلسفته التى قد تحسم الإجابة.

مقالاته الأخرى

لا يوجد سوى.النذر اليسير الذى نشر من مقالات بومبوناتزى أثناء حياته ومن أهمها على الإطلاق «ثلاثيته عن الخلود» التى أعاد طبعها مع إضافة بعض المشاكل الفلسفية الأرسطية القصيرة فى كتابه المسمى Tractatus Acutisimi عام ١٥٢٥. لكن تتساوى بنفس الأهمية مقالاته عن «القدر» De fate أو «فى القدر وحرية الاختيار والجبر الإلهى» و«سحر البان» " De incantationibus " أو «التعازيم» أو فى أسباب الحوادث الطبيعية الخارقة، وكتب كليهما حوالى سنة ١٥٢٠ ن ونشرهما بعد وفاته بروتستانتى منفى فى بازل عام ١٥٥٦ ؛ ١٥٥٧ على التوالى(٧٢).

كما توجد مجموعة كبيرة من مقالاته الأخرى قد تم حفظها فى مخطوطة كتبت باليد، وبدأت دراستها ونشرها بصعوبة مؤخرا ومنها المسائل الأرسطية التى يحتمل أن يكون بومبوناتزى قد صاغها بنفسه والتى كانت تعكس فكره بشكل مباشر(٧٣).

بالإضافة إلى ذلك توجد مجموعة من محاضراته الدراسية عن الأعمال العديدة لأرسطو وحيث إن الذى قام

بتدوينها هم الطلبة، وكان يلحقها ببعض التعديلات من عام لآخر فإنه لا يعول عليها كثيرا عند إجراء أية محاولة لإعادة بناء فكر بومبوناتزى وتطوره الفلسفى.

وكانت مصادر بومبوناتزى الأساسية هى كتابات أرسطو وشراحه وكان أسلوبه صعبا يخلو من الأناقة الكلاسيكية للإنسانيين كما كان نموذجا جافا للمصطلح المدرسى التقليدى ورغم ذلك فقد أظهرت حججه وبراهينه حدة ذهن قوية وفطنة، وإن كان مكررا لنفسه أحيانا وغير مترابط منطقيا فى أحيان أخرى.

وواضح من كتاباته أنه كان يفضل إطالة الحجج ثم يتبعها بالمبررات أينما أدت إليه دون افتراضات مسبقة أو نظريات قطعية وكان يعدل - كما بيننا مع الرشديين - من وجهات نظره وقناعاته إذا اقتضى الأمر ذلك ثم يعقب هذا التعديل ببعض الحجج القوية وبنبرة حادة ويبدو ذلك من «الجيشان العاطفى» الذى ظهر فى مقاله عن «القدر» "De fato" الذى قارن فيه الفيلسوف بـ«بروميثيوس» سارق النار من الآلهة وواهبها للبشر.

«فالفيلسوف الذى يحاول فهم أسرار الكون مثله مثل بروميثيوس قلق دائما تستولى أفكاره عليه تماما، ويتوقف عن الأكل والشرب والنوم، ويتعرض للسخرية من الجميع

ويتهم من الدهماء والكهنة بعدم الإيمان أو قل الكفر والإلحاد ويضطهد بالاستجواب القاسى وتضحك عليه الآلهة من علياء»[٧٤].

هذا الجيشان والتدفق ربما يلخص أزمة الفيلسوف أو المفكر بشكل عام فى كل زمان ومكان وإن عبر بشكل خاص عما عاناه أحرار الفكر فى عصر النهضة حتى تسطع شمس «الحداثة» فى الغرب.

وقد عرف بومبوناتزى «أفلاطون» واحترمه ربما أكثر من «فتشينو» و«ميراندولا» زعماء أكاديمية فلورنسا الأفلاطونية لأنه عرف أن تبصر أفلاطون هو «وجهة نظر» وليس ميتافيزيقا وتلك هى النظرة التى احترمها ودافع عنها . ناهيك عن أن معرفته بأفلاطون وبأرسطو معا هى التى مكنته من أن ينزع عن كل من التوماوية والرشدية إضافتهما الأفلاطونية الغريبة عن فلسفة المعلم الأول.

وكان بومبوناتزى مثله مثل الإنسانيين جميعا يستشهد بـ«شيشرون» و«بترارك» و«سينكا» وكان مبدأه الأخلاقى بأن الفضيلة مكافأتها هى الفضيلة ذاتها ربما يعود لتأثره بـ«الرواقية» وليس «أرسطو» لذا إن إصراره على أن هدف الإنسان يكمن فى الفضيلة العملية فضلا عن التأمل يتعارض تماما مع ما قاله أرسطو ويجعله أقرب إلى الرواقية[٧٥].

على أن هناك تأثيرا آخر للإنسانيين تمثل فى ترجمة بعض الأعمال الفلسفية اليونانية واللاتينية خاصة بعض كتابات الشارح الإغريقى «الإسكندر الأفروديسى Alexanddre D'Aphrodisc القرن الثانى الميلادى» التى نشرت مختارات منها باللغة اللاتينية فى عام ١٤٨٢ انحازت لها جماعة صغيرة فى «بادو» عرفوا بـ«الإسكندريين».

وطبيعى أن تولد هذه الترجمات نوعا من الاختلاف فى التفسير بين الأرسطيين جميعا وهو ما أثرى روح النقاش فى «بادوا» بين الرشديين والإسكندريين.

وقد ساهم بومبوناتزى «بوعى» فى تعميق الخلاف بينهما وهناك من يؤكد أنه كان وراء هذا التقسيم المصطنع بين الحزبين فى بادوا[٧٦].

وقد ربط البعض[٧٧] بين الإسكندر وبومبوناتزى وهو أمر مشكوك فيه استنادا إلى مسألة ألفها بومبوناتزى فى عام ١٥٠٤ أن وجهة نظره فى «الخلود» كما طرحها فى صورتها المكتملة فى مقال «فى خلود النفس» عام ١٥١٦ كانت نتيجة لتأثره برأى الإسكندر بل أن كتابته لمقال «القدر» كانت بسبب قراءته لترجمة لاتينية (لم يكن بومبوناتزى يعرف اليونانية) لكتاب الإسكندر عن نفس الموضوع وهو ما قاله بومبوناتزى فى مقدمته للمقال أيضا.

لكن مقالات بومبوناتزى تؤكد العكس تماما من ذلك ناهيك عن السياق العام ومعاركه الفكرية التى خاضها على كل الجبهات والتى تطلبت فى بعض الأحيان أن يستتر برأى «الإسكندر الأفروديسى» وأن يضع أفكاره هو فى فم الإسكندر.

وما يجعلنا نلح ونؤكد على هذه النقطة أمرين: الأمر الأول هو أنه فى مقاليه: «فى خلود النفس» و«فى القدر» انتهى بومبوناتزى إلى الضد مما قاله الإسكندر الأفروديسى حيث أثبت فى المقال الأول أن الخلود «مسألة متعادلة تماما» وأبقى الخلود كحقيقة دينية إيمانية.

وفى المقال الثانى (القدر) دافع بقوة عن الموقف الرواقى وهو ما يتعارض مع موقف الإسكندر وهذا يقودنا إلى الأمر الثانى وهو الأهم فى رأينا إن لم يكن النتيجة المنطقية للأمر الأول وهو: بمن تأثر بومبوناتزى إذا؟

هذا السؤال يخطو بنا خطوة أعمق داخل مؤلفات بومبوناتزى فرغم الشهرة التى حققها مقاله «فى خلود النفس» عام ١٥١٦ إلا أن بومبوناتزى لم يقصر مذهبه الطبيعى على «النفس» - De animae فقط فقد رأى فى الطبيعة اتساقا خاضعا للقانون أى النظام الذى يثبت عدم وجود «معجزات» ولا «أرواح حارسة» أو ملائكة أو أية خوارق

عليا لذا تجد فى مقالة «التعازيم» أو بالأحرى «أسباب الحوادث الطبيعية الخارقة» الصادر عام ١٥٢٠ شرحا وتفسيرا لكل المعالجات الإعجازية والحوادث من خلال الأسباب الطبيعية المحضة.

يقول بومبوناتزى «نحن نفترض أرواحا حارسة (ملائكة) بلا جدوى لأنه من السخف والحماقة التخلى عما يمكن رصده وما يمكن إثباته بالعقل الطبيعى والبحث عما لا يمكن رصده أو إثباته بأى شىء محتمل أن يكون صحيحا أو صادقا»(٧٨).

ويستطرد: «لا يوجد تأثير يقع علينا بشكل مباشر من الله ولكن فقط من خلال الكهنة، والله ينظم ويقدر كل شىء من خلال طريقة منظمة ومتسقة ويفرض قانونا أبديا على الأشياء التى يستحيل انتهاكها»(٧٩).

ثم يمضى بومبوناتزى إلى إعطاء تفسير طبيعى عن أصل وتطور الأديان نفسها: «هؤلاء الرجال الذين لم يكونوا من الفلاسفة لا يستطيعون فهم كيف يعمل الله والسماوات والطبيعة لذلك أدخلت الملائكة والأرواح الحارسة من أجل السوقة والغوغاء على الرغم من أن الذين أدخلوها يعرفون أنها ليست ممكنة الوجود، ولذا ففى العهد القديم توجد أمور عديدة لا يمكن فهمها بالعقل إذ أنها غامضة ومبهمة

ولكنها مقصودة من أجل الذين لا يستطيعون فهم أى شىء غير مادى».

وبالنسبة للغة الأديان كما قال (ابن رشد) هى مثل لغة الشعراء: فالشعراء يصنعون الخرافات، والتى بالرغم من أنها مستحيلة فى الواقع إلا أنها تتضمن جزءا من حقيقة العقل.

وبسبب اختلاقهم قصصا قد نصدقها أحيانا فهى أنسب طريقة لتعليم السوقة كيف يفعلون الخير ويبتعدون عن الشر كالأطفال الذين ينقادون إلى أمل الجزاء خوفا من العقاب وبهذه الأشياء المادية يقادون إلى معرفة ما هو غير مادى مثلما ننتقل بالأطفال من مرحلة رضاعة السوائل إلى مرحلة مضغ الطعام الأكثر صلابة(٨٠).

فالأديان عند بومبوناتزى مثل كل الأشياء الإنسانية «تولد وتموت ومن أجل تجديدها فالمطلوب هو إشارات لافتة للنظر بين العامة، وعلى ذلك تحل القوى فى الطبيعة التى نادرا ما نحاول اختبارها». ولما كان أى تغير فى الدين هو الأعظم من كل التغيرات ولأن من الصعب المرور من المألوف إلى غير المألوف إلى حد بعيد فإن هناك حاجة ضرورية لحدوث ظواهر غريبة ومدهشة ومن أجل ذلك تصنع «المعجزات» عند ظهور كل دين جديد على أيدى قلة تأتى بها الأجرام السماوية ويعتقد فيها العامة بأنهم من أبناء الله.

ولأن الدين كما الأشياء الإنسانية الأخرى يخضع للنشوء والارتقاء ثم الفناء «فهذه القلة ومعجزاتها تبدأ ضعيفة واهية فى البداية ثم لا تلبث أن تقوى شيئا فشيئا حتى تصل إلى القمة وبعد ذلك يبدأ انحدارها إلى أن تضمحل وتعود لا شىء ومن أجل ذلك فإن فى إيماننا الآن أيضا تنمو كل الأشياء فائرة العاطفة ثم تتوقف المعجزات فيما عدا الذكريات الزائفة والمجفزة والتى تبدو هى الأخرى أنها فى طريقها إلى نهايتها»(٨١).

وقد وضع هذا المقال تحديدا على قائمة الكتب الممنوعة أو القائمة السوداء لتضمنه هذا النقد الجذرى للمعجزات والأنبياء والأديان وإن لم يستمر منعه لفترة طويلة، وما يهمنا هنا هو أن تصور بومبوناتزى الطبيعى النزعة ونقده لنظرية «المعجزة» يقترب من الموقف الرواقى والأفلوطينى للكون أكثر مما يعبر عن شعوره بالحتمية العلمية الحقيقية فهو لم يعارض المعجزات بمسلمة الحتمية بل يقر مثل «أفلوطين» بأن الخوارق وقائع استثنائية ترافق تأسيس الديانات، ولا تكون موافقة لمسار الطبيعة العادى بيد أنها تبقى مع ذلك وقائع طبيعية، ولابد لتفسيرها من التقدم فى معرفة الطبيعة(٨٢).

ويبدو أن «جاليليو» يدين بالكثير لبومبوناتزى الذى لعب دورا مهما فى هذا الإنجاز العلمى العظيم - وإن كان دوره

غير مباشر وغير مقصود. فقد كانت «بادوا» حتى أيام «جاليليو» المدرسة العلمية الرائدة فى أوربا والمعقل الأول للفيزياء النوعية الأرسطية وشغل جاليليو مقعدا فى «بادوا» من ١٥٩٢ حتى ١٦١٠ وبسبب الأرسطية النقدية الرائجة هناك توصل جاليليو إلى نظرياته العلمية الجديدة فى الفيزياء والتى قامت على الضد من نظريات أرسطو.

وعلى أية حال فقد كان بومبوناتزى رغم مجاهرته بصدق الإيمان يعود النفوس على تصور للإنسان والكون مستقلا عن العقيدة الدينية، وهذا التصور وإن كان بعيدا كل البعد عن «التجربة» وعن «العلوم الوصفية» لأن مرجع إحالته الوحيد كان تصورات أرسطو للكون فقد دشن أفقا جديدا ومغايرا ربما دون قصد للعلماء الذين فضوا مغاليق الكون أمثال: كبلر وجاليليو وكوبر نيقوس وغيرهم.

ومع ذلك فقد بقى «بومبوناتزى» أرسطيا متعصبا فعلى امتداد القرن السادس عشر عارضت أرسطية بادوا علم القوى الجديد لنظرية أرسطو القديمة عن حركة المقذوفات[٨٣]. وإن ظل الكون البادوى (رواقى ـ أفلوطينى) أكثر منه أرسطيا محضا ولعل عدم استيعاب بادوا للعلوم الجديدة وعدم شعورها بأن رياح التغيير بدأت تعصف فى كل أوربا هو ما عجل بأفولها كمدرسة علمية رائدة كانت يوما ما سباقة إلى التجديد والتنوير إذ أن تأكيدها بأن

أرسطو أتى بكل العلوم سرعان ما أنهار أمام فتوحات العلم الجديد وأصبح عرضة للتهكم والسخرية من العلماء والفلاسفة فى القرن السابع عشر.

القدر - De fato

هو أطول مقالات بومبوناتزى وأصعبها وفيه يناقش باستفاضة عددا كبيرا من القضايا المعقدة والمتداخلة مثل المصير، والعناية الإلهية، والإرادة الحرة، والقضاء والقدر ورغم أن نتائجه واستنتاجاته بسيطة ومكثفة ولكنها تكشف عن اعتناقه للمبدأ الرواقى للقدر على أرضية طبيعية بحتة، وإن ظهر بومبوناتزى متحررا نسبيا من التناقض، والأهم ذلك أنه كشف عن رغبته فى الخضوع لتعاليم الكنيسة - طالما أن الحكمة الإنسانية عرضة للخطأ - ومن ثم قبل مبدأ العناية الإلهية والقضاء والقدر وهما مرتبطان عنده بالإرادة الحرة للإنسان، ومع ذلك فلم يبدى اقتناعه بالطريقة التى يفسر بها هذا الانسجام واقترح تفسيرا أكثر إقناعا وجده عند الرواقيين.

وقد أهمل طلابه هذا المقال ربما لطوله وصعوبته وتوجد طبعة نقدية له وهو يدرس من خلال السياق التاريخى الثنائى الذى ينتمى إليه:

أولا: فى إطار الجدل الفلسفى بين الحتمية واللاحتمية

كما ظهرت فى العصور القديمة فى أعمال الرواقيين والإسكندر الأفروديسى.

ثانيا: فى إطار المشكلة اللاهوتية فى التوفيق بين العناية الإلهية والقضاء والقدر مع الإرادة الحرة. وشملت هذه المشكلة اللاهوتيين المسيحيين فى كل العصور وقد ناقشها قبل «بومبوناتزى» «لورنزوفالا» و«ارازموس» والعديد من المصلحين الدينيين أثناء حركة الإصلاح الدينى فى أوربا(٨٤).

وقد بدأ «بومبوناتزى» مقاله من حيث بدأ الإسكندر الأفروديسى فى كتابه عن نفس الموضوع وهو «فى القدر» بأن جعل اختياره بين الحرية الإنسانية، والقانون الطبيعى وبعد دراسة مفصلة لمحاولات التوفيق السابقة بين الحرية والعناية الإلهية انتهى إلى القول بأنه لم يصل إلى شىء: فإما القضاء والقدر والعناية الإلهية أو الإرادة الإنسانية الحرة، ولكن ليس الاثنين معا. إذ لا توجد وجهة نظر مرضية أو مقبولة عقليا، فإذا وضعنا العناية الإلهية وضعنا القدر وحذفنا حرية الإرادة والاختيار، وإذا وضعنا الأخيرة حذفنا كلا من العناية الإلهية والقدر. لذا فإن محاولة الرواقيين فى العدالة الإلهية (وهى أيضا نظرية أفلوطين) تطالعنا فى ختام المقال «فالشرور التى جميعها مبررة لأنها تدخل فى خطة الكون والشر الذى لا يحتمل افتراقا عن الخير ودائرة الحظ الذى يوزع على الناس أنصبة فى منتهى التنوع

والتباين كل ذلك يمثل تصورا للقدر لا يبشر من قريب أو بعيد بتصور الحتمية العلمية الذى تعين فيه الوقائع بل يبقى هو تصور الرواقية حيث تتعين الأجزاء بعلاقتها بالكل»[٨٥].
تلك هى أبرز أفكاره الفلسفية الطبيعية التى طرحها فى مقالاته وهى تؤكد على أنه لم يتبع الإسكندر الأفروديسى فى شرحه لأرسطو أو أى شارح أغريقى آخر. فقد كان الشارح الأكبر «ابن رشد» والقديس «توما الأكوينى» واللاتين بصفة عامة هم دعاماته لكنه مثل معظم كتاب عصر النهضة كان يتبع التقليد القديم بعدم ذكر مصادره خاصة الكتاب المحدثون بالاسم رغم أنه جادل «فتشينو» وذكره فى مقال «الدفاع» Apologia واستشهد «بميراندولا» فى مقاله فى خلود النفس De Immortatlitate كما سنرى: وربما يكون بومبوناتزى قد استشف تفسيره لأرسطو كما أنه من المؤكد أنه تلقى مؤازرة وتشجيع لهذا التفسير من صديقه الطالب التوماوى الشهير «توماس دى فيو» الذى كان يتبع دى «نيرتون» ودرس معه على يديه وقد أصبح «دى فيو» فيما بعد الكاردينال: «جيتينو».

وقد نشر «دى فيو» فى عام ١٥٠٩ ترجمة عن «النفس» De animaeلأرسطو تثبت أن أرسطو قال بفناء النفس[٨٦] .

وقد كان «جيتينو» أستاذا للميتافيزيقا التوماوية فى بادوا

وكان خصمه أستاذا للميتافيزيقا الرواقية أى أنه لم يكن من الرشديين مثلما هو الحال مع صديقه بومبوناتزى الذى تخصص فى جدالهم.

وقد قال «جيتينو» فى مقدمة ترجمته للنفس: «أعرف أنه ليس هدفى هو أن أقول أو أن أؤكد على أن العقل يخضع للنشوء والفناء تبعا لمبادئ الفلسفة فقد ظهر هذا زائفا من الدين (الإيمان) ومن ثم لا يمكن تتبعه من مبادئ الفلسفة ولذلك لم أكتب هذه الكلمات كـ «حقيقة» وإنما أكتبها لأعبر عن رأى هذا الإغريقى (أرسطو) وسوف أبذل قصارى جهدى لأبين أنها زائفة تبعا لمبادئ الفلسفة»(٨٧).

هكذا كان «جيتينيو» أول دوما نيكانى يؤكد صراحة أن أرسطو لم يقل بخلود النفس، وتلك كانت ضربة قوية للدومانيكانيين (التوماويين) ونصرا جديدا للرشديين فى الوقت نفسه والأهم من هذا وذاك زعزعة قناعات صديقه بومبوناتزى وهو ما قلب أفكاره رأسا على عقب. كما رأينا.

وقد شن زميلهما «بارت دى سبينا» التوماوى المتعصب هجوما ضاريا عليهما وكتب ثلاثة مجلدات عنيفة ضد «جيتينيو» وترجمته كتاب النفس لأرسطو وضد مقال «فى خلود النفس» لبومبوناتزى وأيضا مقال «الدفاع» أو المرافعة Apologia (88).

فى خلود النفس

هنا فقط والآن تحديدا نستطيع أن نتناول مقال «بومبوناتزى» الشهير: «فى خلود النفس» - De Immortalitat الصادر عام ١٥١٦ والذى تعمدنا أرجاء الحديث عنه بالتفصيل حتى تكتمل الصورة العامة لعصره والملامح المميزة لفلسفته.

فهذا المقال يحوى معظم أفكاره الفلسفية منذ وقت مبكر وما مقالاته الأخرى سوى «تنويعات» مختلفة ربما أكثر تفصيلا وتوزيعا على هذا اللحن الأساسى.

وهذا يفسر لنا - جزءيا - الأصداء بعيدة المدى التى أحدثها فى القرن السادس عشر والقرون التالية له إذ حمل أكثر مما يحتمل وأول - على سبيل المثال - تأويلات الحادية عديدة من قبل أحرار الفكر فى القرن السابع عشر ومن رجال التنوير الفرنسيين فى القرن الثامن عشر [٨٩].

وامتد الأمر إلى العديد من المؤرخين والباحثين[٩٠] الذين دفعوا بالمقال فى مسارات متباينة أهمها إنكار بومبوناتزى لخلود النفس استنادا إلى عبارة هنا أو فقرة هناك واردة فى المقال رغم تأكيده الصريح على أن الخلود مسألة متعادلة تماما.

وهذه مشكلة جادة ودقيقة بالنسبة لبحثنا فمن ناحية لا

نستطيع أن ننكر أن بومبوناتزى قد فكر فى أمور لا نجد تعبيرا عنها فى مقاله أو أنه وضع فيه وجهات نظر لا يؤمن بها من صميم قلبه.

ومن ناحية أخرى فإذا لم تكن لدينا بعض النصوص الصريحة التى تدعم إنكاره أو نفيه لـ الخلود فلسنا مخولين بالإدعاء بأنه كان يعتقد فى بعض وجهات النظر، ولكنه فشل فى التعبير عنها فى مقاله أو أنها تتعارض مع الآراء التى عبر عنها، وكما قال أحد (اللاهوتيين) فى القرن الثامن عشر بالنسبة لمقال «بومبوناتزى» (فى خلود النفس): «يجب أن نترك هذا الأمر لله لينظر بداخل قلبه ويرى ماذا كان رأيه الحقيقى»(٩١) والباحث ليس له أساس غير الوثيقة المكتوبة وأن عبء الإثبات فى التاريخ كما فى القانون يقع على عاتق هؤلاء الراغبين فى إثبات شيئا مناقضا للدلالة الصريحة، ووفقا لهذا المقياس فليست لدينا أسس حقيقية صريحة وواضحة تؤكد بأن «بومبوناتزى» قد أنكر خلود النفس فى هذا المقال تحديدا.

ويدعم هذا الرأى فضلا عن نص المقال الذى سنتناوله بالتحليل أنه بعد أن هدأت الضجة التى أثيرت بسببه استمر «بومبوناتزى» فى التدريس بالجامعة ن وكان من بين طلابه العديد من اللاهوتيين الذين لم يجدوا شيئا مخالفا للعقيدة المسيحية فيما يقول ومات فى سلام كعالم محترم بل إن

التلميذ الذى أخذ متعلقاته إلى بلدته مانتوا Mantua بإيطاليا ونصب له تمثالا فى أكبر ميادينها كأن «أركول كونزاجا» الذى أصبح كاردينالا فيما بعد ورئيسا لمجمع «ترنت» الدينى(٩٢).

ومقال بومبوناتزى فى خلود النفس De Immortalitate Animae الصادر عام ١٥١٦ موجود فى عدة طبعات حديثة أعدها: «جوفانى جنتيل» Gentile ميسينا Messina عام ١٩٢٥ و«جورج مور» More بولونيا Bologna عام ١٩٥٤ و«وليام هاى الثانى» Hay هافرفورد عام ١٨٣٨ وتتضمن طبعة «هاى» Hay صورة طبق الأصل من نص مقال بومبوناتزى المنشور فى بولونيا عام ١٥١٦ مع ترجمة إنجليزية للنص وهى الترجمة التى اعتمدنا عليها والموجودة فى كتاب The Renaissance Philosophy of Man لأرنست كاسيرر وبول أوسكار كريستلر وجون هرمان راندال والصادر فى شيكاغو Chicagoعام ١٩٤٨.

ويحتوى هذا الكتاب على مجموعة من النصوص الفلسفية لفلاسفة عصر النهضة فى إيطاليا مثل «بومبوناتزى» و«فتشينو» و«ميراندولا» وغيرهم وتدور كلها حول «الإنسان» فى عصر النهضة مع مقدمة لكل نص من هذه النصوص.

وقد استندنا من المقدمة القيمة التى كتبها «راندال» لنص «بومبوناتزى» «فى خلود النفس» وهو الخبير بالفلسفة فى عصر النهضة فى إيطاليا وخاصة فى «بادوا» Padua ويعد كتابة: The School of Padua and the Emergence of Modern Science الصادر فى «بادوا» Padua عام ١٩٦١ من الكتب الرائدة فى هذا المجال.

يشرح بومبوتانزى أصل المقال كالآتى فقد ذكر فى محاضرة بالجامعة أن وجهة نظر توما الأكوينى فى مسألة «خلود النفس الفردية» قد تكون صحيحة، ولكنها لا تتفق مع رأى أرسطو.

فسأله واحد من طلابه، وكان راهبا دومانيكانيا (توماويا) عن رأيه الخاص فى هذه المسألة أو قل المشكلة مع بقائه فى حدود العقل الطبيعى.

واستجاب بومبوناتزى لهذا السؤال (أو الفخ) وبدأ يبسط القضية كالتالى إن الإنسان ذو طبيعة مزدوجة وغامضة، ويشغل مكانا وسطا بين الأشياء الفانية، والأشياء الخالدة. «فطبيعة الإنسان ليست بسيطة، وإنما مركبة وسطا بين الفانى والخالد»(٩٣) فكيف إذن تجتمع الطبيعتان فى شخص واحد وعلى أى نحو يمكن وصف الروح الإنسانية بهاتين الصفتين المتعارضتين.

ودون «بومبوناتزى» ست إجابات محتملة عن هذا السؤال ثم استبعد اثنتين منها لأن أحدا لم يقل بهما وشرع فى مناقشة الأربع الباقية.

الأولى: هى وجهة نظر ابن رشد والرشديين القائلة بأن هناك روحا واحدة عامة خالدة لكل البشر بالإضافة إلى وجود روح فردية فانية لكل شخص على حدة.

وهنا بدأ «بومبوناتزى» يستخدم الأكوينى ضد ابن رشد والرشديين فى مسألة وحدة العقول أو النفوس إذ أن رأى «الأكوينى المحتقر» من قبل الرشديين هو الأكثر اقناعا فإذا كان عقل سقراط مماثلا لعقل أفلاطون فإنه سيكون لكليهما نفس العمليات العقلية ونفس الأفكار ألا توجد هناك حماقة أكثر من ذلك" (٩٤).

لذا ينحى بومبوناتزى وبشكل ازدرائى رأى ابن رشد حيث أن أرسطو لم يقل بهذه الهراءات دعه وحده (يقصد «ابن رشد» يعتقد بها)(٩٥).

وإذا كان ابن رشد والرشديون قد رأوا بأن العقل قادر على التعقل بدون الجسد، وبالتالى يمكن اعتباره مفارقا وخالدا فإن بومبوناتزى يرى أن التجربة تثبت أن العقل لا أثر له باستقلاله عن الجسد كما أنه ليس لدينا برهانا على مفارقة العقل.

ويؤكد «بومبوناتزى» أن العقل لا يملك الجسد كـ «ذات» له كما تفعل أرواح الحيوانات والملكات الدنيا للروح الإنسانية بالرغم من أن العقل الإنسانى لا يستطيع أن يعلم شيئا، دون الأدراكات والتخيلات التى يقدمها الجسد، وهذا يثبت فى النهاية أن العقل ليس مفارقا للجسد ولا يستطيع أن ينفصل عن الجسد.

الإجابة الثانية هى وجهة النظر المنسوبة لأفلاطون التى تقول بأن كل فرد له روحان الأولى خالدة، والثانية فانية، وهنا يستخدم بومبوناتزى أرسطو ضد أفلاطون ويدعم موقفه برأى الأكوينى أيضا. «إذ أن الروح والجسد - حسب أفلاطون - ليس بينهما اتحاد أكثر من الاتحاد بين «ثور» يجر «عربة» لذلك سيكون هناك رجلان مرتبطان ببعضهما فى داخلى»(٩٦).

ويرفض «بومبوناتزى» هذا الرأى على أساس أن موضوع الإدراك والمعرفة العقلية هو نفس الموضوع وبالتالى يستحيل التمييز بين طبيعتين منفصلتين فى الروح الإنسانية.

أما الإجابة الثالثة فهى الرأى المنسوب إلى «توما الأكوينى» القائل بأن الروح الإنسانية ذو طبيعة واحدة وهى خالدة ولكنها فى بعض جوانبها فانية.

ويرى «بومبوناتزى» أن وجهة نظر الأكوينى قد تكون

صادقة دينيا إلا إنها تبدو مخالفة لرأى أرسطو وللعقل الطبيعى. «فالأكوينى أخطأ حين جعل العقل منفصلا عن المادة وقادر علىً الوجود بعد الموت (الخلود)[٩٧].

ويؤكد «بومبوناتزى» أنه لا يوجد برهان على الخلود المطلق للروح بل هناك براهين مضادة تثبت فناءها ولاسبيل إلى الترجيح بين الرأيين إلا بالكتاب المقدس وشهادة الإيمان.

وبالتالى يمكن من خلال الدين والإيمان وحدهما إثبات خلود الروح دون الاعتماد على العقل الطبيعى وحججه العقلية[٩٨].

ثم يصل إلى الإجابة الرابعة والأخيرة وهى الرأى المنسوب إلى الإسكندر الأفروديسى القائل بأن الروح الإنسانية ذو طبيعة واجدة وهى فانية على الإطلاق وإن كانت فى بعض جوانبها خالدة.

ويمضى «بومبوناتزى» فى إعطاء تفسير طبيعى خالص ووظيفى لرأى أرسطو من خلال الإسكندر الأفروديسى ربما لأنه الرأى الذى اقتنع بصحته والذى يضع الإنسان فى مكانه المتوسط «فالعقل الإنسانى ليس كالعقول الخالصة لأنه يحتاج إلى الجسد فى كل عملياته وموضوعاته إذ أنه لا يعمل إلا بمساعدة الحس والخيال وأرسطو واضح فى هذه النقطة وهو ما تؤكده خبراتنا الذاتية»[٩٩].

فهو إذن عقل فان على الإطلاق حسب أرسطو أو قل «الروح ميتة لا محالة» حسب بومبوناتزى وأن كانت ـ بدرجة نسبية وباستخدام عبارات غير دقيقة ـ خالدة[١٠٠]. ويطبق بومبوناتزى هذا الرأى فى تحليله لعمليات العقل أو الروح خصوصا تلك المتصلة بوظيفة المعرفة ووظائفها الأساسية الأخرى.

إن كل معرفة مستمدة من المادة ولكن هناك ثلاثة أوضاع للانفصال عن المادة تناظر وسائل المعرفة الثلاث الموجودة فى الكون.

١ـ هناك الانفصال الكامل عن المادة التى تعرف من خلال العقول الذكية.

٢ـ وهناك الانفصال الأدنى عن المادة التى تعرف من خلال القدرات الحسية وتحتاج إلى الجسد كـ «فاعل» و«مفعول» لها وهو قاصر على «القلة» أو «الخاصة».

٣ـ وهناك نوع ثالث من الانفصال عن المادة يحتاج فيه إلى الجسد كـ «مفعول» وليس كـ«فاعل» وهذه الوسيلة يقصد بها «العقل»[١٠١].

ومن هنا فمن ناحية فان الروح هى صورة مادية ووظيفة جسدية وبالتالى ليست قادرة على العمل بدون الجسد أو أن توحد بدونه[١٠٢]. ومن ناحية أخرى فإن عمليات الروح

بالنسبة للمعرفة تبين بطريقة معينة أنها تشارك فى الخلود أى أنهـا تسـتطيع أن تتـعلق بالمادى واللامـادى فى الوقت نفسه(١٠٣).

فإذا كانت المعرفة تتطلب شروطا مادية كالجسد إلا أنها لا تعـمل بشكل مـادى وإنما تتجـاوز هذه الشـروط لتـتعلق بالحقيقة. إن ما يميز الإنسان عن الحيوان هو أن الإنسان لا يتحد مع جسده باعتباره ذاتا له لأنه لا يستخدم عضوا جسديا فى المعرفة أو بالأحرى فإن المعرفة لا تحدث فى أى جزء معين من هذا الجسد حتى تكون عضوية أو محددة بظروف عضوها الجسدى، وإن كان هناك عضو جسدى ما كان فى استطاعة العقل التفكيز فى ذاته وفهم «الكليات» مثلا وهذا يدل على أن العقل يشارك على نحو ما فى الخلود. وهذا الخلود هو الأكثر احتمالا من أى خلود آخر وهو يتفق مع تعاليم أرسطو(١٠٤).

وعلى الرغم من أن بومبوناتزى قد اتبع التقليد الأغريقى فى اشتقاق طبيعة الروح من تحليل وظيفة المعرفة فقد اختبر أيضا ودحض كذلك كل المسائل الأخلاقية والبرجماتية للخلود.

وطبقا للتقاليد المدرسية يوجه «بومبوناتزى» على نحو جدلى ـ عدة اعتراضات إلى نفسه ويرد عليها بالتفصيل وأهمها ثلاث:

الأول: أنه طبقا لأخلاق أرسطو فإن الغاية القصوى للإنسان هى «التأمل» وإن تحقيق هذه الغاية على نحو كامل يتطلب الخلود.

وردا على ذلك يقول بومبوناتزى أن للإنسان ثلاثة عقول: العقل التأملى، والعقل العملى، والعقل الآلى.

العقل التأملى: لا يشارك فيه إلا أفراد قلائل.

والعقل الآلى: تشارك فيه الحيوانات.

أما العقل العملى: فتشارك فيه الموجودات الإنسانية أنه الملكة الخاصة بالإنسان ويستطيع كل إنسان الحصول عليه على نحو كامل ويوصف بأنه خير أو شرير بناء على هذا العقل العملى أساسا وبناء على العقلين الآخرين عرضا.

من هنا فالغاية القصوى إذن تتحدد بالنسبة للعقل العملى وليس بالنسبة للعقل التأملى أو الآلى والمطلوب من كل إنسان أن يكون فاضلا وليس المطلوب منه أن يكون فيلسوفا أو مهندسا وكل إنسان قادر على الكمال بصرف النظر عن مهنته ومستوى معيشته وبالتالى يمكن لكل إنسان الحصول على السعادة.

وهكذا ينتهى بومبوناتزى إلى ما انتهى إليه أرسطو ويوحد بين الغاية القصوى للحياة الإنسانية وبين الفضيلة العملية.

لكن يبدو أن بومبوناتزى هنا يقترب من الرشديين أو قل من التقليد إلبادوى الطويل الذى ساهم فيه الرشديون بالنصيب الأعظم، وهو أن الجنس البشرى كله مثل رجل واحد وكل الناس يجب أن يتواصلوا من خلال ثلاثة عقول حيث لا يوجد إنسان يفشل فى امتلاك شىء منها.

ولتوضيح ذلك نقول: على الرغم من الانتقادات التى وجهها بومبوناتزى للرشديين بالنسبة لإنكارهم (الخلود الشخصى) فإنه قد توصل إلى أهدافهم تماما حيث سعى لإيجاد أسلوب جديد للحياة يقوم على طبيعة الإنسان نفسه.

وحسب الرشديون فإن العقل الذى يعرف الحقيقة يجب أن يكون أبدى ثابت لا شخصى غير مرتبط بقيود أى جسد معين. ولأن لابد وأن يكون عالم الحقيقة واحدا مشتركا بين كل البشر فإن هذه الحقيقة يجب أن تكون باقية حية فى بعض العقول حتى يمكن الوصول إليها إنسانيا.

وهو ما أكده زعيم الرشديين «فيرنياس» حين قال: «إن أفلاطون وأرسطو وابن رشد (يتفقون) فى كل شىء عدا الكلام.. فالفلسفة هى دائما سليمة فى مكان ما فى بعض العقول البشرية»(١٠٥).

ولعل ما يمكن استخلاصه هنا هو الشعور الجماعى القوى بوحدة الإنسانية فى معرفة الحقيقة فالمعرفة ليست ملكية

فردية ناقصة، وإنما هى شيوعية تنتمى لكل البشر، وحسب بومبوناتزى: «فالمصير العام للجنس البشرى هو أن يشارك بشكل نسبى فى بعض العقول. فإذا كان كل إنسان ميت فإنه يمكن أن تكون له النهاية التى تناسبه بشكل عالمى»(١٠٦).

ثانيا: الاعتراض الثانى الذى يوجه بومبوناتزى إلى نفسه ويرد عليه فهو أن الله لا يمكن أن يكون حاكما عادلا إن لم يثب على الأفعال الخيرة ويعاقب على الأفعال الشريرة فى حياة مستقبلة ويجيب بومبوناتزى على ذلك بأن الثواب الأساسى على الفضيلة هو الفضيلة ذاتها والعقاب الأساسى على الرذيلة هو الرذيلة ذاتها وبالتالى فلا يهم إذا كان هناك ثواب أو عقاب خارجى على الفعل فالثواب والعقاب مباطن للفعل وأساسى فيه.

إن من يفعل فعلا فاضلا دون توقع ثواب أو تخوف من عقاب أفضل بكثير ممن يقوم بهذا الفعل نفسه طمعا فى ثواب أو خوفا من عقاب، فأفضل ثواب لفعل الخير هو الخير ذاته وأكبر عقاب لفعل الشر هو الشر ذاته.

يقول بومبوناتزى: «إن الذين يؤمنون بأن الروح ميتة يفعلون الأفعال الفاضلة أكثر ممن يؤمنون بأن الروح خالدة. إن الأمل فى ثواب أو الخوف من عقاب يبدو أنه يفيد ضمنا بعض الذل الذى يكون مناقضا لأصل الفضيلة»(١٠٧).

هذا البيان الهجومى الذى يدافع عن الأخلاق الطبيعية المطلقة ينحو نحو الرواقية أكثر من أرسطو. فقد جعل بومبوناتزى السعادة فى الكمال وليس فى العقل التأملى بل فى العقل العملى على أنه يجب أن نضمن مشاركة نسبية فى الإنتاج والمعرفة والتى تكون أكثر أهمية من بين الأشياء الفانية ووظيفة الجزء الأكثر اكتمالا للجنس البشرى قاطبة.

ثالثا: وأخيرا نصل إلى الاعتراض الثالث: وهو محصلة نهائية للاعتراضين السابقين وفيه يؤكد بومبوناتزى إن إثبات رجال الدين لنظرية الخلود إنما القصد منه توجيه العامة إلى الحياة الفاضلة. أما الخاصة فانهم يتوجهون إلى الفضائل لحسنها ويبتعدون عن الرذائل لقبحها. ومن ثم فلا حاجة لهم للدوافع الخارجية من ثواب أو عقاب لأنها غير ضرورية للحياة الفاضلة وبالتالى فإن من لا يؤمن بخلود الروح يؤمن بالفضيلة أكثر ممن يؤمن بخلودها فالمعايير الخلقية لا تعتمد على الجزاءات الخارجية.

لا ينكر «بومبوناتزى» إذن صحة المعتقدات الدينية بل يؤكد هنا استقلال العقل والفلسفة. إن مسألة خلود الروح مسألة طبيعية صرفة مثل «قدم العالم» بمعنى أنه لا توجد أسباب طبيعية قوية تثبت خلود الروح أو تنكر فناءها. أما فيما يتعلق بالحجج النقلية فإنه يمكن البرهنة على خلود الروح بالكتاب المقدس وهذا يعنى بالضرورة إن إثبات الفناء

يكون بالضـرورة خطأ وبالتـالى فـإن خلود الروح مـبـدأ من مبادئ الإيمان لانه يقوم على الوحى وليس على العقل.

الخاتمة

إن بومبوناتزى لا ينكر إذن خلود الروح إلا من حيث المنهج وليس من حيث الموضوع فخلود الروح لا يمكن البـرهنة عليه بالعـقل الطبـيعى أو طبـقـا لأرسطو بل هـو مـوضـوع للتسليم بفـعل الإيمـان وحـده وهكذا ينتـهى بومـبـونـاتـزى فى الفـصل الأخير من مقاله بأن الخلود «مسألة متعادلة»(١٠٨).

هذه النتيجة التى تتشابه مع ما توصل إليه فى مقاله «عن القـدر» Defato أثارت تأويلات مـتنوعة من جـانب مـعـاصـرى بومبوناتزى ومن جانب المؤرخين والباحثين كما ذكرنا من قبل ويتـضح مما تقـدم أن القـول بأن بومـبـونـاتزى قد أنـكر خلود النفس هو قــول نـاقص ولا يســتـند إلى أى دليل واضح أو صـريح فإنـه لم يقل سـوى أن خلود النفس لا يمكن تفسيره على أسس طبيعية بحتة أو وفقا لآراء أرسطو لكن يجب أن يقبل على أنه وسـيلة للإيمـان، وهـذا الأمـر هو مـا يعـرف بنظرية «الحـقيقـة المزدوجـة» التى سبق وذكـرناها فى الفـصل السابق ولا تعنى هذه النظرية ـ التى ترد أساسا إلى ابن رشد أن هنـاك شـيـئـا يكون صـحـيـحـا فى اللاهوت وخطأ فى الفلسـفـة أو أن يكون صـحـيـحـا فى الفـلسـفـة وخطأ فى

اللاهوت بل تعنى أن الشىء يمكن أن يكون صحيحا طبقا للإيمان ولكن لا يمكن البرهنة عليه بالعقل وحده.

ولا يعنى ذلك الوقوع فى التناقض على ما يظن بعض الباحثين كما أنه ليس نفاقا أو وسيلة لإخفاء الرأى الحقيقى وهو ما وجه عادة إلى معظم أحرار الفكر فى العصور الوسطى وعصر النهضة الأوربية ومن بينهم - إن لم يكن أشهرهم - بومبوناتزى.

ويبدو أن القرن السابع عشر والقسم الأكبر من القرن الثامن عشر الذى شهد انتشار الفكر الحر وشيوع الإلحاد العلنى خصوصا فى فرنسا قد ساهم فى ترويج الأفكار المغلوطة عن بومبوناتزى ومقاله «فى خلود النفس». فقد امتدحه المفكرون الأحرار ونسجوا حوله الأقاصيص كما ذمه اللاهوتيون الكاثوليك وعلى الرغم من أن المفكرين المعتدلين مثل «بيل» P. Byle قد حاولوا الحفاظ على رؤية الأشياء بأبعادها الصحيحة فإن مقال بومبوناتزى قد أعيد طباعاته فى عدة طبعات سرية بتواريخ سابقة مزيفة فى القرن الثامن عشر فى فرنسا[١٠٩].

وقد امتد تأثير هذه الأفكار إلى المؤرخين الفرنسيين فى القرن التاسع عشر بدءا بـ «أرنست رينان» فى كتابه «ابن رشد والرشدية» لكن سواء كان بومبوناتزى قد حمل نفس

وجهات نظر المفكرين الأحرار فى فرنسا أو لم يحملها فهو ينتمى إلى كوكبة المفكرين الذين حاولوا رسم خطا واضحا للتميز بين العقل والإيمان والفلسفة واللاهوت وللبرهنة على استقلال العقل فى إطار مجاله الخاص لذا عد من أقطاب «الحداثة» و«التنوير» فى الغرب.

لقد استطاع بومبوناتزى من خلال مقاله «فى خلود النفس» أن يجيب على أعوص الإشكاليات السائدة فى زمنه وأن يطرح حلا جديدا يجمع بين الآراء المتناقضة فى عصره ويتجاوزها فى الوقت نفسه مدشنا أفقا جديدا مغايرا لما كان سائدا.

الهوامش

١- جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣ ، ص، ٢٨.

٢- Helene Vedrine : Les philosophies de Renissance , press-es Universities de france , paris, 1971 ,p.7.

3- Paul Oskar Kristeller : Renaissance Thought : (Harper & Brothers, New York . 1961 , pp- 3-4 .

٤. آثرنا هنا التأكيد على الرشديين الذين كانوا أقرب إلى الفلسفة الأرسطية من غيرهم " كالتوماويين " الذين كانوا يعملون و يدرسون أرسطو جنبا إلى جنب مع الرشديين.

٥- Carlose Lamont : Humanism as a Philosophy , Philo-sophical Library. Inc .New York , .1949 p . 11 .

٦. كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٨٢ لسنة ١٩٨٤ ، ص: ٣١.

٧- لويس عوض: ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية. مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٧ ،ص: ٢٢٩-٢٣٠.

٨- برينتون: ص:٣٢.

٩- برتراندراسل: تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الثالث (الفلسفة الحديثة) ترجمة: د محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧ ، ص: ٢٠.

١٠- Gorgio de Satillana : The Renaissance Philosophers , published by the New York and Toronto , 1956 , pp . 13-14 .

وأيضاً: جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث ترجمة: جورج طعمه، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٥، الجزء الأول، ص:٢١٢.

١١- راندال: ص:٢١١.

١٢- أرنست بلوخ: فلسفة عصر النهضة. ترجمة: إلياس مرقص، دار الحقيقة بيروت، ١٩٨٠ ، ص:٤٧.

١٣- ارنست رينان: ابن رشد والرشدية نقله إلى العربية عادل زعيتر، القاهرة ١٩٥٧ ، ص:٢٢٤.

١٤- نفسه: ص:٣٤١.

١٥- نفسه: ص: ٣٤٣.

١٦- نفسه: ص: ٣٥٧-٣٥٨.

١٧- نفسه: ص٢٥٧.

١٨- نفسه: ص: ١٦٠-١٦١ .

١٩- لويس عوض: مرجع مذكور، ص: ٨٩.

٢٠- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة (العصر الوسيط) الجزء الثالث، ترجمة: جورج طرابيشى، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٣ ص: ٢٨٣.

٢١- برتولد بريشت: حياة جاليليو ترجمة: بكر الشرقاوى. دار الفارابى، ١٩٨١، ص ١٣٧ . ١٣٨.

٢٢ - مصطفى صفوان: الكتابة والسلطة. منشورات جمعية علم النفس الاكلينكى، القاهرة . ٢٠٠١.

٢٣- Cassirer . E, Kristeller P.O, Randal J.H : The Renaissance Philosophy of Man , The University of Chicago Press , 1948 , p. .259

٢٤. Idem .

٢٥. ابن رشد: تهافت التهافت تحقيق الأب موريس بويج. المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٣٠ ، ص:٥٥٧:

نقلا عن زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص:٢٢٨ ومابعدها.

٢٦- زينب الخضيرى: ص:٢٢٦.

٢٧- ابن رشد: تهافت التهافت: ص:٢٦-٢٧. عن زينب الخضيرى: ص:٢٢٧.

٢٨- نفسه: ص:٢٨-٣٠.

٢٩- نتفق تماماً مع ما ذهبت إليه الدكتورة زينب الخضيرى فى هذه المعالجة

الذكية والجديدة تماماً انظر: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، ص:٢٢٨.

٣٠- ابن رشد: تلخيص كتاب النفس نشر وتحقيق: د. احمد فؤاد الأهوانى. مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠ ، ص:١٢.

٣١- زينب الخضيرى: ص:٢٣٩.

٣٢- إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه، الجزء الأول، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣ ،ص: ٥٣-٥٤.

٣٣- The Renaissance Philosophy of Man : p. 174 .

٣٤. Ibid : p.263.

٣٥. Ibid : p.262.

٣٦. زينب الخضيرى: ص: ١٥٩-١٦٠

٣٧- بلوخ: ص:٤٩.

٣٨- رينان: ص:٢٧٨.

٣٩- نفسه: ص:٢٧٤.

٤٠- نفسه: ص:٢٦٧.

٤١- نفسه: ص: ٢٦٠-٢٦١.

٤٢- نفسه: ص:٢٦٦.

٤٣- نفسه: ص: ٢٦٦-٢٦٧.

٤٤- نفسه: ص:٢٧٨.

٤٥- بلوخ: ص:٤٧.

٤٦- Paul Oskar Kristeller : Pomponazzi - in Encyclopedia of Philosophy, edited by paul Edward, MacMillNew York, l an Co. & The free press, 970, Vol. 5 : 6, P. .392

٤٧- إميل برهييه: ص: ٢٨٢.

٤٨- أرنست رينان: ص: ٢٢٤.

٤٩- John Herman Randall, JR., : Pomponazi : introduction -

in the Renaissance philosophy of man, selections in translation, edited by Ernst cassirer, paul Oskar Kristeller, John Randall. JR. The University of Chicago Press, 948, P. .265

50- John Herman Randall, JR., : The School of padua and the Emergence of Modern Science, Padua, 1961, P. 66,

٥١- رينان: مرجع مذكور، ص: ٣٥٨.

٥٢- المرجع نفسه: ص: ٣٦٧.

٥٣- المرجع نفسه: ص: ٣٦٦ - ٣٦٧.

٥٤- Randall, JR., : The Renaissance Philosophy of Man, P. .269

55- Idem.

56- Ibid.: P. 270

57- Idem..

58- De Immortalitate animae, chap, I.P. .281

59- Ibid : Chap, ix PP. 321 - .322

60- Ibed : P. 317 and P. .322

61- Ibid : Chap, XV : P. .376

٦٢- رينان: مرجع مذكور، ص: ٣٦٢.

٦٣- المرجع نفسه، ص: ٣٧٠ - ٣٧١.

٦٤- المرجع نفسه، ص: ٣٦٨.

٦٥- النزعة الشكية القديمة: أسسها " بيرون " Pyrrhon فى القرن الثالث قبل الميلاد.

وقد تواصل خطها فى روما مع أغربيا و " سكتوس " امبريقوس " فى القرون الميلادية الثلاثة الأولى.

٦٦- المادية القديمة تمثلت بشكل خاص فى المدرسة الذرية: "ديموقريس" (٤٦٠-٣٥٠) ثم " ابيقور " (٣٤١-٢٧١) ثم " لوكريس " فى القرن الأول قبل الميلاد.

٦٧- رينان، ص: ٣٦٩.

٦٨- برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث (الفلسفة الحديثة) ترجمة: د. محمد فتحى الشنيطى،الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧، ص: ٥٣.

٦٩- Gorgio de satillana : The Renaissance philosophers, published by the New American Library of New York and Toronto, 1950, PP. 55-.56

70- De Immortalitate animae, hap. Xiv: P. .359

٧١. حسن حنفى: بومبوناتزى: فى " معجم أعلام الفكر الإنسانى " إعداد نخبة من الأستاذة المصريين تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد الأول، ١٩٨٤، ص: ١١٠٧.

72- Encyclopedia Britannica, 15th ed. 1983, Vol-VIII, P. .108

73- Kristeller : Pomponazzi, in Enc, of philosophy, Vol. .5 .6 P. .393

74- Idem.

٧٥. رينان: مرجع مذكور، ص: ٣٦٠ ـ ٣٦١.

٧٦- ارنست بلوخ: فلسفة عصر النهضة، ص: ٤٦.

٧٧- Petri pomponatii Mantuani Denaturalium effectuum causis, sive de incantationibus (Basel, 1006, Finished 1020); CF. cassirer, Individuum und Kosmos, PP. 108-.150 Randall : Pomponazzi - introduction in the Renaissance Philosophy of Man, P. .277 نقلا عن

٧٨- Idem.

79- Ibid: P. .278

80- Idem.

٨١ -إميل برهييه: مرجع مذكور، ص :٢٨٤ ـ ٢٨٥.

٨٢- المرجع نفسه، ص: ٢٨٥.

Kristeller : Pomponazzi, P. .394 -٨٣

٨٤ ـ برهييه، ص: ٢٨٤.

٨٥- المرجع نفسه، ص: ٢٨٤ - ٢٨٥.

Randall, JR: The Renaissance Philosophy of Man, -٨٦ P.269.

87- Ibid : P. .271

88- Idem.

89- Krissteller : Pomponazzi, P. .396

وأيضا: حسن حنفى: فى " معجم أعلام الفكر الإنسانى "، ص: ١١١٣،

٩٠- رغم نزعة " رينان " اللادينية فقد استطاع أن يصل إلى لب فلسفة بومبوناتزى كما طرحها فى مقال " فى خلود النفس " واعترف بأن الخلود عنده مسألة متعادلة. وهو ما أكده " برهييه " و " راندال " و " كريستلر " فى تناولهم لهذا الموضوع بينما شذ عن هذا الإجماع " ارنست بلوخ " " الفيلسوف الماركسى الشهير وأحد أقطاب مدرسة فرانكفورت فقد رأى أن بومبوناتزى قد أنكر خلود النفس تماما وما قوله بنظرية الحقيقة المزدوجة إلا حيلة لإخفاء رأيه الحقيقى. راجع: أرنست بلوخ: فلسفة عصر النهضة، ص: ٤٦-٥٠،

19- Kristeller : Pomponazzi, P. .395

92- Idem.

93- De Immortalitate animae, Chap, I, P. .282

94- Ibid : Chap, v, P. .297

95- Ibid : Chap, iv, PP. 286 FF.

96- Ibid : Chap, vi, PP. 298-.299

97- Ibid : P. .300

98- Idem.

وأيضا: حسن حنفى: ص ١١١١.

٩٩- Ibid : Chap, viii, P. .305

100- Ibid : Chap, xiv, P. .376

101- Ibid : Chap, ix, P. .315

102- Ibid : PP. 321-.322

103- Ibid : PP. 317 FF.

104- Ibid : Chap, x, P. .334

105- Randall : Pomponazzi - introduction in the Renaissance Philosophy of Man, P. .262

106- De immortalitate animae, chap, xiv, PP. 350 FF.

107- Ibid: P. 359 FF and 373 FF.

108- Ibid: Chap, XV, pp. 377 FF.

109- Kristeller : Pomponazzi, P. .396

وأيضـا : حـسن حنفي: بومبـوناتزي في " مـعـجم أعـلام الفكر الإنسـاني " ص ١١١٣.

المراجع

أولا: المراجع العربية:

١- ابن رشـد: تهافت، التهافت تحقيق الأب موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٣٠.

٢- ابن رشد: تلخيص كتاب النفس نشر وتحقيق أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠.

٣- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال تحقيق البير نصري، بيروت، ١٩٩٥.

٤- برهييه (إميل): تاريخ الفلسفة - العصر الوسيط والنهضة، الجزء الثالث ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢.

٥- برينتون (كرين): تشكيل العقل الحديث ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٨٢ ، ١٩٨٤.

٦- بلوخ (ارنست): فلسفة عصر النهضة ترجمة: الياس مرقص دار الحقيقة بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٠.

٧- الحافى (عامر): ابن رشد واللاهوت المسيحى فى العصر الوسيط ورقة ورقة مقدمة فى ندوة " العطاء الفكرى لأبى الوليد ابن رشد عمان الأردن نوفمبر ١٩٩٨.

٨- الخضيرى (زينب محمود): أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٥.

٩- راسل (برتراند): تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الثالث (الفلسفة الحديثة) ترجمة: د. محمد فتحى الشنيطى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.

١٠- راندال (جون هرمان) : تكوين العقل الحديث ترجمة : جورج طعمه الجزء الأول دار الثقافة بيروت ١٩٦٥ .

١١- رينان (ارنست) : ابن رشد والرشدية نقله إلى العربية عادل زعيتر القاهرة ١٩٥٧.

١٢- زيناتي (جورج) : رحلات داخل الفلسفة الغربية دار المنتخب العربي للدراسات والنشر بيروت الطبعة الأولي ١٩٩٣ .

١٣ عبدالله (عصام) : الفكر اليوتوبي في عصر النهضة الأوروبية دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع الإسكندرية ١٩٩٨ .

١٤- عبدالله (عصام) : دراسات في الحداثة وما بعد الحداثة دار كليوباترا للطباعة والنشر القاهرة ٢٠٠٠ .

١٥ عوض (لويس) : ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية مركز الأهرام للترجمة والنشر الطبعة الأولي ١٩٨٧ .

١٦ عبيد (إسحق) : محاكم التفتيش .. نشأتها ونشاطها القاهرة ١٩٨٥- ١٩٨٦ .

١٧ فوكو (ميشيل) : جنيالوجيا المعرفة ترجمة : أحمد السطاتي وعبدالسلام بنعبد العالي دار توبقال للنشر الدار البيضاء الطبعة الأولي ١٩٨٨ .

١٨ مدكور (إبراهيم بيومي) : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه الجزء الأول دار المعارف الطبعة الثالثة ١٩٨٣ .

١٩- وهبه (مراد) : ملاك الحقيقة المطلقة دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

القاهرة ١٩٩٩ .

٢٠- وهبه (مراد) ومني أبو سنة : ابن رشد والتنوير دار الثقافة الجديدة القاهرة ، ٢٠٠٠ .

ثانيا : المراجع الأجنبية :

1- Cassirer. E , kristeller P.O, Randall J.H. : The Renaissance Philosophy of Man , Selections in translation , the University of Chicago Press , 1984 .

2- Kristeller P.O : Renaissance thought : Harper & Brothers , New York ,1961 .

3- Lamont .C : Humanism as a philosophy , philosophical Library inc , New York , .1949

4- Randall J.H : The School of padua and the Emergence of Modern Science, Padua, .1961

5- Satillana G: The Renaissance philosophers, published by the New American Library of New York and Toronto, .1950

6- Vedrine . H : Les philosophies de Renissance , presses Universities de france , paris, 1971 .

ثالثا : المعاجم ودوائر المعارف والدوريات :

١- معجم أعلام الفكر الإنساني : إعداد نخبة من الأساتذة المصريين تصدير د. إبراهيم مدكور الهيئة المصرية العامة للكتاب المجلد الأول ١٩٨٤.

٢- رسالة اليونسكو ابن رشد وابن ميمون العدد ٣٠٤ القاهرة ديسمبر ١٩٨٦،

٣- Encyclopedia Britannica, 15th ed, 1983, Vol-VIII.

4- Encyclopedia of Philosophy , edited by Paul Edwards , Macmillan Co & The free Press , New York , .1967

5- International Encyclopedia of Social Sciences , ed . David L . Sills , Vol . X (London and New York , 1986) .

6- Oxford English Dictionary , Oxford 1933 .

المحتويات

تقديم	٧
الرشدية اللاتينية فى عصر النهضة الأوروبية	١٣
الفلسفة الأفلاطونية	٢٢
الفلسفة الأرسطية	٢٦
جامعة بادوا	٢٩
خلود النفس	٣٩
الرشديون وخلود النفس	٤٧
بومبوناتزى	٦٠
حياته ومسيرته الفكرية	٦٣
نقطة التحول	٦٨
مشكلة الخلود فى عصره	٧٢
بومبوناتزى والأفلاطونيون	٧٦
مقالاته الأخرى	٨٠
فى خلود النفس	٩٣
الخاتمة	١٠٦
الهوامش والمراجع	١٠٩



هذا الكتاب

هذا الكتاب ليس استجابة لحدث أو أحداث طارئة، وإنما هو استجابة لهمٍّ مزمن، ومُقيم يتعلق بعلاقتنا بالغرب أو بالأحرى بـ «الآخر» الذى يقطننا إذ لا توجد «هوية» عمياء تقوم فى غياب الآخر.

وهو يسعى إلي البحث عن بعض الأسئلة التى أسقطت عمدا ربما بفعل فاعل من جدلية العلاقة التاريخية بالغرب وأهمها : كيف استطاع الخطاب الفلسفى الرشدى بمضامينه الإنسانية والعالمية التسرب، والتغلغل فى التحصينات الأوروبية للقرون الوسطى التى سممتها أجواء الحروب الصليبية والعداء الشديد لكل ماهو عربى وإسلامى...